APOCALIPSIS

RECONSTRUCCION DE LA ESPERANZA

PABLO RICHARD



APOCALIPSIS
RECONSTRUCCION DE LA ESPERANZA

Colección LECTURA POPULAR DE LA BIBLIA

APOCALIPSIS

RECONSTRUCCION DE LA ESPERANZA

PABLO RICHARD



PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez
COMPOSICION TIPOGRAFICA: Lucía Picado Gamboa

229.94
R516a Richard, Pablo
Apocalipsis: reconstrucción de la esperanza
Pablo Richard. —1a. ed.—
San José, C. R.: DEI, 1994.
210 p.; 21 cms. —(Colección Lectura Popular de la Biblia)

ISBN 9977-83-080-0

1. Biblia. N. T. Apocalipsis. I. Título

Hecho el depósito de ley

ISBN 9977-83-080-0

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 253-02-29 y 253-91-24
Fax (506) 253-15-41

Contenido

Agradecimientos

Es imposible nombrar aquí a todas las personas e instituciones que hicieron posible este libro sobre el Apocalipsis. Quisiera en primer lugar agradecer al DEI (Departamento Ecuménico de Investigaciones), que me ha sostenido durante los últimos 15 años en mi trabajo; igualmente a la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Costa Rica. Quisiera agradecer asimismo al Christian Theological Seminary de Indianápolis, EE. UU., donde estuve en 1988 como profesor invitado durante un semestre sabático, dedicado al estudio de la bibliografía sobre el Apocalipsis y la apocalíptica. En este seminario debo agradecer especialmente a Richard Dickinson, Michael Kinnamon (decano) y a David Vargas. También debo agradecer al Union Theological Seminary de Virginia, EE. UU., donde estuve como profesor invitado en 1994: ahí pude revisar la última literatura sobre el Apocalipsis, y sobre todo corregir el manuscrito final del libro que ahora presentamos. En este seminario debo agradecer de manera especial a Charles M. Swezey (decano) y a Mary Jane Winter. Finalmente, quisiera agradecer a Elsa Tamez, Franz Hinkelammert, Jung Mo Sung y Francisco Cruz, miembros del equipo del DEI, quienes leyeron el manuscrito final y me hicieron excelentes críticas y sugerencias. Este libro, por último, hubiera sido imposible, sin la paciencia y el cariño de mi familia.

A miles de otras personas debo agradecer: a los miembros de las Comunidades Eclesiales de Base, particularmente a los campesinos Delegados de la Palabra de Dios y a los teólogos y agentes de pastoral indígenas, quienes me han comunicado el Espíritu con el cual la Biblia ha sido escrita. Quisiera agradecer a los obispos católicos que me han animado personalmente en el trabajo bíblico realizado en sus diócesis:

Pedro Casaldáliga y Paulo Evaristo Arns (Brasil); Víctor Corral, Gonzalo López y Luis Alberto Luna (Ecuador); Carlos María Ariz (Panamá); Julio Cabrera (Guatemala); y Fernando Ariztía (Chile); también a nuestros obispos Sergio Méndez Arceo, Oscar Arnulfo Romero y Leonidas Proaño, que ya están con Cristo resucitado, si bien su amistad personal, su espíritu y su bendición, siguen todavía trabajando en mí.

Prólogo

1. Dónde nació este libro

El libro que aquí presentamos nació en dos ambientes distintos, pero convergentes. Un ambiente ha sido el estudio y la investigación científica del texto del Apocalipsis, de la literatura apocalíptica y de la bibliografía sobre el tema. Esta investigación la he realizado durante cinco años en el DEI, donde he podido trabajar en equipo con otros teólogos, cientistas sociales y economistas. Esta investigación tuvo su momento más intenso durante dos semestres sabáticos en los Estados Unidos; además, he profundizado el tema durante mis cursos en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional y en el Seminario Bíblico Latinoamericano de Costa Rica. Un espacio importante para nuestro trabajo bíblico ha sido la Red Latinoamericana de Biblistas y su trabajo común en la producción de *RIBLA (Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana).*

El otro ambiente, quizás el más importante, en el cual fue naciendo este libro, han sido los continuos talleres bíblicos con agentes de pastoral en América Latina y el Caribe, especialmente en América Central. Estos talleres han sido intensos, de una semana y con un promedio de 80 personas por taller. He podido realizar varios talleres bíblicos sobre el Apocalipsis (y también sobre Daniel) en Costa Rica, Panamá, Nicaragua, El Salvador, Guatemala, México, Haití, Ecuador, Brasil, Bolivia y Chile. Los participantes en estos talleres han sido fundamentalmente campesinos e indígenas, líderes de las Comunidades Eclesiales de Base y otros grupos afines.

El trabajo académico-científico y el trabajo con los agentes pastorales de las Comunidades Eclesiales de Base han sido trabajos convergentes,

donde la Ciencia y el Espíritu han colaborado estrechamente en la producción del libro que ahora presentamos.

2. Cómo está organizado este libro y cómo leerlo

El capítulo primero es una introducción general. En esta introducción analizamos tres claves para entender el Apocalipsis:

—claves históricas y teológicas,
—claves sociológicas y teológicas, y
—claves literarias y estructurales.

Desde el capítulo segundo hasta el octavo ofrecemos nuestro comentario a todo el libro del Apocalipsis. Dividimos estos capítulos de acuerdo a la estuctura del Apocalipsis que hemos asumido. Según ésta, el comentario se divide en siete partes:

—Apocalipsis 1, 1 - 8 y 22, 6-21:
El principio y el fin del libro del Apocalipsis.

—Apocalipsis 1, 9 - 3, 22:
Visión apocalíptica de la Iglesia.

—Apocalipsis 4, 1 - 8, 1
Visión profética de la historia.

—Apocalipsis 8, 2 - 11, 19; 15, 5 - 16, 21
Las 7 trompetas y las 7 copas.

—Apocalipsis 12, 1 - 15, 4
Centro del Apocalipsis-centro de la historia:
la comunidad cristiana enfrentada a las Bestias.

—Apocalipsis 17, 1 - 19, 10
Visión profética de la historia.

—Apocalipsis 19, 11 - 22, 5
Visión apocalíptica del futuro.

Cada uno de los siete capítulos está dividido en dos partes: primero, una introducción a la lectura y estructura del texto; segundo: claves de interpretación. Es indispensable primeramente estudiar bien el texto, leerlo y penetrar en su estructura. La estructura general que proponemos, y las estructuras de cada sección, es para ayudar al lector a entrar profundamente en el texto. En el Apocalipsis, más que en otro libro de

la Biblia, es indispensable leer atentamente el texto y descubrir su sentido literal. Después de la introducción a la lectura y estructura del texto, damos las claves de su interpretación. No se trata de un comentario versículo por versículo, sino de aquellas claves necesarias para entender mejor el texto en su sentido literal, histórico y espiritual.

Al final hemos agregado una **bibliografía** con las obras que inspiraron en forma especial nuestra interpretación del Apocalipsis. La bibliografía se divide en dos partes: la primera comprende las obras específicas sobre el Apocalipsis y la literatura apocalíptica; la segunda incluye algunas obras generales sobre el trasfondo teórico e histórico, que constituye el horizonte hermenéutico para mi interpretación del Apocalipsis.

3. Para quienes he escrito este comentario del Apocalipsis

En primer lugar, quiero que este libro sea leído por los agentes de pastoral que trabajan con las Iglesias y las Comunidades Eclesiales de Base. Con ellos he escrito este libro, y ahora se los devuelvo a ellos. Ellos han sido en todo momento los interlocutores privilegiados de mi trabajo. Los agentes de pastoral son mujeres y hombres dedicados al servicio del Pueblo de Dios; entre ellos obispos, sacerdotes, pastores y pastoras, teólogos y teólogas, religiosos y religiosas que trabajan con el Pueblo de Dios, catequistas, formadores, coordinadores de comunidades y delegados de la Palabra de Dios, y sobre todo, esa generación naciente de biblistas populares: hombres y mujeres al servicio de la Palabra de Dios en medio del Pueblo; también incluyo a los líderes cristianos que trabajan en el campo económico, social, cultural o político, a quienes inspira, en gran medida, el libro del Apocalipsis.

En segundo lugar, deseo que este libro sea leído por los biblistas o exégetas profesionales, tanto del Norte como del Sur, de "toda raza, lengua, pueblo y nación". También ellos han sido interlocutores durante mi trabajo. He querido hacer un trabajo científico y bien fundamentado exegéticamente, pero desde la perspectiva de los oprimidos: los pobres, los indígenas, los negros, las mujeres, los jóvenes, el cosmos y la naturaleza, y todos los discriminados por el sistema opresor e idolátrico.

4. Algunas orientaciones fundamentales en mi interpretación del Apocalipsis

Quisiera dar en forma resumida algunas de las principales ideas y orientaciones que me han guiado en mi trabajo con el Apocalipsis.

1) El Apocalipsis nace en tiempos de persecución; pero sobre todo en situaciones de caos, exclusión y opresión permanente. El

Apocalipsis, en tales situaciones, permite a la comunidad cristiana reconstruir su esperanza y su conciencia. El Apocalipsis transmite una espiritualidad de resistencia y orienta la organización de un mundo alternativo. El Apocalipsis es un libro liberador y lleno de esperanza; su utopía es histórica y política.

2) El Apocalipsis representa un movimiento importante en los orígenes del cristianismo, que hunde sus raíces en la historia del pueblo de Israel y en el movimiento profético-apocalíptico en el cual nace el movimiento de Jesús, la misión apostólica y las primeras comunidades cristianas. El Apocalipsis recoge y transforma las tradiciones apocalípticas judías y judeo-cristianas, y cumple en la Iglesia una función crítica y de resistencia frente a la helenización del cristianismo y su institucionalización autoritaria y patriarcal. El olvido del Apocalipsis hizo posible a largo plazo la integración de la Iglesia al sistema imperial dominante y la construcción de una Cristiandad autoritaria. Recuperar el Apocalipsis es recuperar una dimensión fundamental del movimiento de Jesús y de los orígenes del cristianismo. El Apocalipsis no es un libro aislado, propio de una minoría sectaria o desesperada, sino un libro universal que urge a una reforma radical de la Iglesia y a una nueva manera de ser cristiano en el mundo.

3) La escatología del Apocalipsis se realiza fundamentalmente en el tiempo presente. El hecho central que transforma la historia es la muerte y resurrección de Jesús. El Apocalipsis no está orientado a la "segunda venida de Jesús" o al "fin del mundo", sino que está centrado en la presencia poderosa de Jesús resucitado, ahora, en la comunidad y en el mundo. Su resurrección transforma el presente en un *Kairos:* momento de gracia y conversión; tiempo de resistencia, testimonio y construcción del Reino de Dios. El mensaje central del Apocalipsis es: si Cristo resucitó, el tiempo de la Resurrección y del Reino de Dios ha comenzado.

4) El Apocalipsis es un libro histórico. La historia en este libro tiene dos dimensiones: una visible y empírica (que el autor llama "tierra"), y otra dimensión profunda y trascendente (que el autor llama "cielo"). Hay una sola historia, que se realiza simultáneamente en el cielo y en la tierra. Dios y el Mesías resucitado actúan en nuestra historia, liberándonos de la opresión y de la muerte y construyendo un mundo alternativo. La utopía del Apocalipsis no se realiza más allá de la historia, sino más allá de la opresión y de la muerte en un mundo nuevo, donde la gloria de Dios se hace visible sobre toda la tierra. Esta utopía trascendente y liberadora del Apocalipsis puede ser adelantada en la historia presente, y desde ya orienta todo nuestro pensamiento y acción.

5) El Apocalipsis es revelación (des-ocultamiento) de la presencia trascendente y liberadora de Cristo resucitado en la historia. El Apocalipsis es cólera y castigo para los opresores, pero buena noticia

(Evangelio) para los excluidos y oprimidos por el Imperio de la Bestia. El Apocalipsis es lo contrario a lo que hoy llamaríamos ideología (que oculta la opresión y legitima la dominación). El Espíritu del Apocalipsis se resume en el grito de Jesús:

Padre, Señor del cielo y de la tierra, yo te alabo porque has ocultado estas cosas a los sabios e inteligentes y las has revelado a la gente sencilla (Mt. 11, 25).

El Apocalipsis es la Revelación de Dios en el mundo de los pobres, oprimidos y excluidos.

6) El Apocalipsis se expresa mediante mitos y símbolos. El mito es histórico y busca identificar y movilizar a la comunidad en situaciones de caos, opresión y exclusión. El mito reconstruye la conciencia colectiva y la praxis social del pueblo de Dios. El mito es polisémico (tiene muchos sentidos) y está siempre disponible a nuevas interpretaciones. El Apocalipsis crea mitos liberadores y sub-vierte los mitos dominantes. El Apocalipsis nos enseña a descubrir el poder de los mitos.

7) Las visiones en el Apocalipsis transmiten una convicción fundamental y una certeza histórica. Las visiones no sólo deben ser interpretadas, sino también contempladas y transformadas en acción. La visión transmite fuerza y expresa una espiritualidad histórica. La visión es también memoria y *parenesis* (exhortación). La visión desarrolla, finalmente, la imaginación creativa del pueblo y la búsqueda de alternativas.

8) El odio y la violencia que aparecen en ciertos textos del Apocalipsis expresan la situación límite de extrema opresión y angustia que vive la comunidad. El Apocalipsis reproduce estos sentimientos para provocar en sus oyentes una catarsis (desahogo y purificación) y transformar así su odio en conciencia. La violencia en el Apocalipsis es más literaria que real: Jesús resucitado aparece como un cordero degollado; su triunfo es en la cruz; los mártires derrotan a Satanás con su Testimonio; Jesús derrota a los reyes de la tierra con su Palabra. La praxis apocalíptica es la fuerza del Espíritu, la fuerza de la conciencia, el poder de los mitos, del Testimonio y de la Palabra (lo que hoy llamaríamos la fuerza espiritual de los oprimidos y su estrategia de no- violencia).

9) El Apocalipsis de Juan une Apocalipsis y Profecía. Los mitos y símbolos que utiliza no son representaciones estáticas y definitivas de la realidad, sino instrumentos y criterios para un discernimiento profético de la historia. El Apocalipsis llama a la conversión y ofrece una salvación universal. El Apocalipsis no es un libro de arquetipos absolutos y dicotomías maniqueas, sino una reconstrucción del Exodo en el corazón del Imperio Romano. El libro del Apocalipsis, con su Espíritu profético, modera y transforma los movimientos apocalípticos radicales.

10) El Apocalipsis une escatología y política, mito y praxis, conciencia y transformación histórica. El Apocalipsis no es solamente visión, catarsis o protesta. La historia no está únicamente en manos de Dios. No hay pasividad o ausencia de práctica en el Apocalipsis. Los mártires, los profetas, los que no adoran a la Bestia ni a su imagen, ni aceptan su marca, hacen realmente historia: derrotan a Satanás, destruyen los poderes del mal, provocan un terremoto en Babilonia y reinan sobre la tierra. En el Apocalipsis hay una construcción del futuro, sin embargo ese futuro puede ser adelantado y construido en el presente. En el Apocalipsis hay análisis de la realidad y se nos da el material y la inspiración para la construcción de una sociedad alternativa. El Apocalipsis nos da una clave decisiva para la transformación de la historia. El contexto histórico fundamental del Apocalipsis es el enfrentamiento económico, político, cultural, social y religioso del Pueblo de Dios y de la comunidad cristiana con el Imperio Romano y las fuerzas sobrenaturales del mal.

11) El Apocalipsis debe ser entendido en el contexto histórico en el cual nació (Asia Menor —finales del siglo primero), y debe ser interpretado con el Espíritu con el cual fue escrito (cf. *Dei verbum* No. 12). El Apocalipsis no es un libro abstracto, universal y eterno, igualmente válido para todas las épocas y todos los lugares. Tampoco contiene en forma cifrada y enigmática la historia desde Juan hasta el fin del mundo; no es ni un noticiario del futuro, y tampoco ciencia ficción. Rechazamos toda interpretación fundamentalista, dispensacionalista o neo-conservadora del Apocalipsis. Buscamos interpretarlo positivamente en su sentido literal e histórico, pero asimismo intentamos interpretar el tiempo actual a la luz del Apocalipsis, que es lo que llamamos el sentido espiritual de las Escrituras.

Capítulo I

Introducción general al Apocalipsis

1. Claves históricas y teológicas para entender el Apocalipsis

1.1. De la profética a la apocalíptica (después de la destrucción de Jerusalén el año 586 a. C.)

Hay una evolución en la historia del Pueblo de Israel desde la literatura profética hacia la apocalíptica. Es una evolución lenta, donde lo profético se mezcla todavía con lo apocalíptico durante un tiempo. Lo importante no es buscar fechas para este cambio, sino discernir el cambio cualitativo entre lo profético y lo apocalíptico, tanto en el género literario como en el tipo de teología. La profética se desarrolla normalmente en un mundo organizado, dentro del cual el profeta proclama la Palabra de Dios. La apocalíptica, por el contrario, nace cuando ese mundo organizado ha sido destruido o cuando el creyente es excluido del mundo organizado y arrojado al caos de la marginalidad; lo apocalíptico busca reconstruir la conciencia, para hacer posible la reconstrucción de un mundo diferente. En la historia de Israel el movimiento profético clásico se da principalmente antes de la destrucción de Jerusalén el año 586. Antes de esta fecha el pueblo posee la tierra, tiene una monarquía y una clase dirigente (sacerdotes, escribas, funcionarios...), existe la capital, Jerusalén, y otras ciudades, hay templo y culto. En el 586 todo este mundo se viene

abajo y el "pueblo de la tierra" [1] queda sin ninguna referencia económica, política, cultural o religiosa. En ese momento nace la apocalíptica, que busca reconstruir la conciencia creando símbolos y mitos nuevos que hagan posible la reconstrucción del pueblo [2].

El profeta actúa dentro del mundo existente. El apocalíptico condena el orden existente y anuncia la construcción de otro mundo. El profeta es el hombre de Dios en el mundo político y religioso de su época; busca realizar el plan de Dios en ese mundo. El apocalíptico surge cuando ese mundo o está ya destruido o está tan profundamente corrompido, que Dios lo va a destruir. El apocalíptico reconstruye el plan de Dios en la conciencia (con visiones, símbolos, mitos), para así construir un nuevo mundo. En el profeta y en el apocalíptico el mundo es igualmente histórico, lo que cambia es solamente la perspectiva. El profeta busca reconstruir el mundo que está en la tierra; el apocalíptico busca reconstruir la conciencia y la esperanza, para construir un mundo diferente dentro de la misma historia.

Para entender mejor lo anterior podríamos tomar un ejemplo de nuestra historia de América Latina y el Caribe. Lo que fue el año 586 a. C. en la historia de Israel, es el año 1492 en la historia de nuestro continente. También en este año se da la destrucción total, esta vez de los pueblos indígenas; es una destrucción económica, política, cultural y religiosa. En este contexto, y por el influjo positivo de una cierta evangelización liberadora, surge una nueva conciencia en el pueblo indígena de México que se va a expresar en la Leyenda del Tepeyac. Este relato es apocalíptico y busca justamente reconstruir la conciencia indígena. Es un mito sincrético, construido a partir de las tradiciones indígenas (diosa Tonantzin) y cristianas (la Virgen de Guadalupe), que permitió al pueblo indígena primero, y luego al mexicano (y latinoamericano), construir su identidad propia como parte de un proceso de reconstrucción total del pueblo amerindio [3]. Junto a este relato indígena apocalíptico, tenemos la respuesta profética de Fray Bartolomé de las Casas. Este profeta, por el hecho de ser español y obispo, puede actuar dentro del sistema. Aparece así una respuesta apocalíptica que nace desde el caos en el que estaban sumergidos los indígenas, y una respuesta profética dentro del sistema.

1.2. Orígenes de la apocalíptica (después del exilio)

El año 538 la élite israelita exilada en Babilonia retorna a Palestina. Nace un primer movimiento apocalíptico o mejor, un movimiento de

---

[1] Cf. Pixley, p. 1991.
[2] Paul D. Hanson, 1983; especialmente el apéndice a la segunda edición: An Overview..., pp. 427-444.
[3] Cf. Siller, 1981.

reforma con una escatología y un mundo simbólico apocalíptico, que tendrá dos tendencias contrapuestas [4]: una dominante hierocrática (sacerdotal), inspirada en la escatología apocalíptica de Ezequiel, conducida por el grupo sacerdotal zadoquita. Su programa es la reconstrucción del pueblo a partir de la reconstrucción del Templo y del culto. Se inspira en Ez. 40-48. Con los profetas Ageo y el Primer Zacarías (Zac. 1-8), el movimiento crea un universo simbólico propio contrapuesto al mundo imperial persa. Pronto este movimiento pierde su dimensión escatológica apocalíptica y se transforma en un movimiento de control de la comunidad (Esdras, Nehemías y Crónicas). La otra tendencia tiene un carácter profético-popular, inspirada en la escatología apocalíptica del Déutero-Isaías. Busca la reconstrucción de Israel, no fundamentalmente a partir de las estructuras, sino de la reconstrucción del pueblo mismo. Su programa es Is. 60-62. Este movimiento popular, con una escatología apocalíptica, producirá escritos como Is. 34-35 y 24-27 y todo el Tercer Isaías (Is. 56-66); posteriormente el Déutero Zacarías (Zac. 9-14), el Déutero Joel (Jl. 3-4), y quizás Malaquías. Este movimiento durará alrededor de un siglo.

Es interesante comparar estos dos movimientos reformadores: uno sacerdotal-institucional y otro popular-profético. Los dos buscan reconstruir el Pueblo de Dios. El primero a partir de la restauración de las estructuras. El segundo a partir de la restauración del pueblo [5]. El movimiento apocalíptico posterior conservará el lenguaje y la simbología del primero, pero históricamente será una prolongación del segundo. El primer movimiento recibió un fuerte influjo de la élite que retornaba del exilio. Siempre los "retornados" buscan re-construir las instituciones del pasado. El segundo movimiento crece fundamentalmente en el pueblo de la tierra, que no fue al exilio y que ve en las instituciones del pasado más bien la causa de todos los desastres sucedidos al pueblo; este movimiento popular busca entonces una reconstrucción utópica del pueblo por medio de la creación de una nueva conciencia (nuevos símbolos y mitos), y criticando las instituciones dominantes. Quizás los dos movimientos fueron históricamente necesarios, no obstante, realmente fue el segundo, el profético popular, el más creativo y el que más influyó en el movimiento de Jesús y en los orígenes del cristianismo. Es bastante evidente que la Teología de la Liberación sigue hoy el modelo profético popular (inspirado primordialmente en Is. 56-66). También hoy debe enfrentarse al movimiento restaurador sacerdotal, que busca reconstruir el pueblo de Dios a partir de la restauración de las instituciones y de la ley. Igual que en los tiempos bíblicos, los dos movimientos son legítimos, a condición de que lo institucional no mate lo profético-apocalíptico.

---

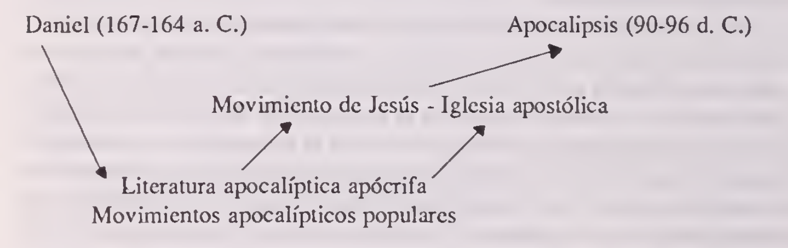
[4] Cf. Paul D Hanson, 1983; especialmente el apéndice ya mencionado.

[5] Es impresionante hacer una comparación entre Ez. 40-48 (proyecto sacerdotal) e Is. 60-62 (proyecto popular).

1.3. De Daniel al Apocalipsis (tres siglos de apocalíptica)

Los libros de Daniel y del Apocalipsis son los únicos libros apocalípticos que entraron en el Canon de las Sagradas Escrituras. Daniel, compuesto entre el 167 y el164 a. C., y Apocalipsis, entre el 90 y el 96 d. C., son los extremos visibles de un horizonte histórico de tres siglos, donde se dio un movimiento apocalíptico popular casi ininterrumpido que se expresó en una abundante literatura apocalíptica histórica apócrifa [6]. Muchas veces el Apocalipsis de Juan aparece como un libro raro y aislado en el Canon, pero cuando reconstruimos toda la historia y la literatura apocalíptica entre Daniel y el Apocalipsis, entonces tenemos un contexto significativo de tres siglos en el que el Apocalipsis reencuentra su verdadero lugar y significado históricos. Ese contexto se hace áún más significativo si en su interior situamos el movimiento de Jesús y de la Iglesia apostólica.

Tenemos el siguiente esquema:



La comprensión histórica del Apocalipsis de Juan debería comenzar con la insurrección campesina lidereada por los macabeos en el 167 a. C., y la historia de todos los movimientos populares judíos desde esa época hasta el 135 d. C. [7]. Igualmente, deberíamos estudiar la literatura apocalíptica que da testimonio de esos movimientos, especialmente I Enoc, 2 Baruc y 4 Esdras. Dentro de ese contexto amplio debemos situar el movimiento apocalíptico judeo-cristiano.

La exégesis ha dado un salto cualitativo al situar el movimiento de Jesús en el trasfondo histórico de los movimientos populares de su época, principalmente en el contexto del movimiento apocalíptico [8]. Finalmente ha sido superada la cuestión de si Jesús era o no un zelota o amigos de zelotes, ya que se ha probado que los zelotes, como grupo organizado, apenas aparece para la guerra contra Roma en el 66 d. C. Antes hay sólo fanáticos o celosos de la ley, pero es una actitud más religiosa que política. El trasfondo histórico de Jesús es la apocalíptica,

---

6 Pablo Richard, 1991: pp. 43-46. Cf. en general sobre este período: Nickelsburg, 1981; J. J. Collins, 1987.

7 Remitimos aquí a la obra excepcional de Horsley/Hanson, 1985. Igualmente Pixley, 1991.

8 Horsley/Hanson, 1985.

como mundo de ideas, símbolos y mitos que animaba los movimientos campesinos de su época, de manera especial en la Galilea. Es la apocalíptica, y no el zelotismo, lo que explica la resistencia judía de los pobres en contra del Imperio Romano en tiempos de Jesús. Esto, ciertamente, implica tener otra concepción de lo que es un movimiento apocalíptico y de la apocalíptica (de esto nos acuparemos luego). La exégesis liberal mal interpretó la apocalíptica, y por eso entendió la predicación del Reino de Dios en términos de una escatología totalmente extra-mundana, cósmica, fuera de la historia, al margen de los cambios sociales y políticos. El contexto apocalíptico, bien entendido, nos da una visión totalmente diferente del movimiento de Jesús: de su visión del Reino, de su lucha contra los demonios, de su identificación con el Hijo del Hombre, del sentido de sus parábolas, y sobre todo del sentido histórico que dio a su Resurrección y presencia victoriosa en medio de la historia y de la Iglesia. La perspectiva apocalíptica nos permite rescatar la dimensión histórica, económica, política y social del movimiento de Jesús; su carácter campesino y popular, y simultáneamente su dimensión trascendente dentro de la historia. Todo esto nos lleva a un acercamiento mucho mayor entre el movimiento de Jesús, la tradición sinóptica, y el Apocalipsis de San Juan.

Una clave de interpretación del Apocalipsis es también su relación con la profecía cristiana primitiva y con el movimiento apostólico, especialmente el paulino. Igualmente, el enraizamiento de esta profecía y teología en la apocalíptica judía y judeo-cristiana. Ha sido un error el oponer demasiado radicalmente profecía y apocalíptica en el Nuevo Testamento (N. T.) En el Antiguo Testamento (A. T.) distinguimos históricamente entre la profética y la apocalíptica, pues se dio un cambio profundo en el género literario y en la teología, sin embargo, en los orígenes del cristianismo el movimiento profético y el apocalíptico son convergentes. Hoy descubrimos, por ejemplo, la cercanía entre Pablo de Tarso y el libro del Apocalipsis [9]. Si bien hay diferencias teológicas y literarias profundas, hay asimismo continuidad. En Jesús y en las primeras comunidades se descubre una síntesis entre la profecía y la apocalíptica, tanto en las comunidades judeo-cristianas como en las helenísticas. En los escritos paulinos existe una fuerte dimensión apocalíptica [10], a la vez que en el Apocalipsis de Juan existe un reclamo muy serio de ser profecía cristiana.

1.4. El Apocalipsis en el período sub-apostólico (70-120 d. C.)

Distinguimos el período apostólico (30-70 d. C.) del período sub-apostólico (70-120 d. C.). En el período apostólico vive la primera

[9] Fiorenza, 1985, el capítulo 5: Apokalipsis and Propheteia.
[10] Cf. J. Christiaan Beker, 1982.

generación cristiana (hombres y mujeres), los apóstoles, los testigos de Jesús, encargados de la misión, tanto en el mundo judío como en el helenista. El testigo directo fundamental de este tiempo es Pablo. Aquí nos interesa centrarnos en el período sub-apostólico, el de la segunda generación cristiana, los discípulos de los apóstoles y de los testigos de Jesús. Jerusalén ha sido arrasada en la guerra de los judíos contra Roma (66-74 d. C.), ha desaparecido la Iglesia madre de Jerusalén, los apóstoles ya todos han muerto, crece la contradicción entre el movimiento cristiano y la sinagoga. Se hace ahora necesario poner por escrito la tradición apostólica y otras tradiciones cristianas (nace así el Nuevo Testamento); es el tiempo también cuando se institucionaliza la Iglesia. Es en este período que se escribe el Apocalipsis. Como clave de su interpretación es necesario ubicarlo en relación a todas las otras corrientes de este período.

J. Dunn [11] distingue cuatro corrientes en el cristianismo del primer siglo: el cristianismo judío; el cristianismo helénico; el catolicismo temprano, que nosotros preferimos llamar Cristiandad temprana [12]; y, finalmente, el cristianismo apocalíptico. El autor insiste en que no son corrientes excluyentes y que se superponen en parte (la mayoría de los cristianos provienen del judaísmo y casi todos los judíos estaban bastante helenizados). Sin embargo no cabe duda de que estas cuatro corrientes, sobre todo hacia finales de siglo, representan cuatro tipos diferentes de cristianismo. El mismo autor ve igualmente que hacia finales del siglo segundo las diferentes herejías se corresponden con estas tendencias: las sectas ebionitas vienen del judeo-cristianismo, las sectas gnósticas del cristianismo helénico, y los montanistas del cristianismo apocalíptico. La Cristiandad temprana se impondrá como tendencia ortodoxa dominante, especialmente a partir de Constantino en el siglo IV (¿no podríamos hablar también de una herejía autoritaria y patriarcal en los primeros siglos del cristianismo?). Lo interesante en este análisis histórico es que, desde sus inicios, el cristianismo fue profundamente pluralista dentro de la unidad de la Iglesia. Normalmente tenemos la idea contraria: el cristianismo habría nacido monolítico, como un solo tronco, para diversificarse posteriormente en las sectas heréticas. La verdad histórica es el carácter plural del cristianismo, principalmente en el período sub-apostólico. Esta pluralidad y diversidad son profundas: configuran diversas corrientes teológicas y diversos modelos de Iglesia, que perdurarán a lo largo de varios siglos. De igual manera es verdad la unidad de la Iglesia en el siglo primero que, salvo pequeñas excepciones en las comunidades juaninas, nunca se rompió.

Es importante, como clave para entender el Apocalipsis, comparar el cristianismo apocalíptico con las otras tres tendencias. En primer

[11] James D. G. Dunn, 1992.
[12] Cf. Pablo Richard, 1984.

lugar, la distinción entre el **cristianismo judío** y el cristianismo apocalíptico. Si bien tienen en común su enraizamiento en la tradición del pueblo de Israel y su identidad como "secta mesiánica" dentro del pueblo judío, las diferencias, no obstante, son igualmente importantes. El judeo-cristianismo seguirá plenamente adherido a la Ley, y algunos harán una oposición radical a la misión y teología de Pablo (Gál. 2; 2 Cor. 10-13; Act. 21). Después de la destrucción del Templo de Jerusalén, la Academia de Jamnia, dominada por la tendencia de los fariseos, creará un judaísmo rabínico muy contrario a las ideas mesiánicas y apocalípticas. Los cristianos judíos más radicales, que pronto en el siglo segundo se apartarán de la gran Iglesia para formar sectas ebionitas, también serán anti-apocalípticos. El cristianismo apocalíptico, más cercano a la tradición profético-apocalíptica de Jesús, Pablo y las primeras comunidades, se apartará cada vez más del cristianismo judío ortodoxo. Obras como el Evangelio de Mateo y la Carta de Santiago, que provienen del judeo-cristianismo moderado, harán posible que el cristianismo de la gran Iglesia posterior no rompa con toda la riqueza de la tradición judía.

Entre el **cristianismo helénico** y el cristianismo apocalíptico hay mucho en común: su oposición radical a la tendencia que en el siglo segundo se desarrollará como gnosticismo. Estos futuros gnósticos son los oponentes en I Corintios, Filipenses, Colosenses, las Cartas Pastorales, Judas y el Apocalipsis. Contra ellos, Pablo, Marcos y la tradición del Discípulo Amado opondrán la Teología de la Cruz, y en forma semejante, el Apocalipsis opondrá su Teología del Martirio. El Apocalipsis se diferencia del cristianismo helénico en su capacidad de confrontar los aspectos negativos de la helenización del cristianismo.

En el período sub-apostólico se dará la institucionalización de la Iglesia. Este proceso no seguirá un modelo único. Todo lo contrario: tenemos diferentes modelos de institucionalización. Uno representado por las Cartas Pastorales (I y II Tim./ Tito), otro por la tradición sub-paulina de Colosenses/Efesios, o por la otra tradición sub-paulina de Lucas/Hechos; otro modelo de institucionalización es el de Mateo, que al hacer la síntesis entre las tradiciones de Pablo y de Santiago, será el modelo fundante de la gran Iglesia; asimismo tenemos el modelo de la tradición petrina en la primera carta de Pedro y, por último, el modelo de crítica institucional desarrollado en la tradición del Discípulo Amado (Evangelio de Juan y Epístolas de Juan), que finalmente reconocerá el modelo apostólico de la gran Iglesia (es lo que se expresa en Jn. capítulo 21) [13].

En todo este proceso de institucionalización de la Iglesia en el período sub-apostólico, hay una tendencia clara, que más tarde se hará

---

[13] Para esta descripción de los modelos de Iglesia del período sub-apostólico, véase la interesante obra de R. E. Brown, 1986. Para la tradición del Discípulo Amado, véase la obra del mismo autor: *La comunidad del Discípulo Amado. Estudio de la eclesiología juánica*.

hegemónica con Constantino y Eusebio de Cesarea, que llamamos **Cristiandad temprana**. Se da en esta tendencia simultáneamente una helenización y una des-escatologización del cristianismo (la fe se convierte en doctrina, incluso la escatología es ya sólo doctrina en la segunda carta de Pedro, o sólo se refiere a la salvación del alma individual, como en el Pastor de Hermas). Esta tendencia provocará igualmente una mayor acomodación de la Iglesia al sistema político dominante (el Imperio Romano) y también, una progresiva exclusión de la mujer del ministerio eclesial (exclusión que no se daba en la tradición apostólica primitiva). No cabe duda de que esta tendencia, llamada Cristiandad temprana, está especialmente presente en las Cartas Pastorales y en I Clemente.

Finalmente tenemos el **cristianismo apocalíptico**, dentro del cual se sitúa al Apocalipsis de Juan. Ya dijimos que este cristianismo hunde raíces muy profundas en la tradición del pueblo judío, y muy en especial en la apocalíptica judía. El cristianismo apocalíptico tiene raíces asimismo en el movimiento de Jesús, en el movimiento profético de las primeras comunidades, y en la misma teología paulina. Por lo tanto, el cristianismo apocalíptico no es un fenómeno aislado y raro de finales del siglo primero. Es, por el contrario, una tradición fundante y determinante en el nacimiento del cristianismo y de la Iglesia a lo largo de todo el siglo primero. Dice Dunn:

> ...el cristianismo comenzó como una secta escatológica dentro del judaísmo, una secta que en su apocalipticismo estaba en substancial continuidad con los mensajes de Juan Bautista y Jesús [14].

El Evangelio de Marcos y la llamada fuente Q, en su totalidad conservan su raíz e inspiración apocalípticas [15]. Principalmente Mc. 13 representa esta tradición apocalíptica, que Marcos ha querido guardar con particular fidelidad. No obstante, como ya dijimos, toda la concepción de Jesús del Reino de Dios, de la lucha con los demonios, de la tradición del Hijo del Hombre, y sobre todo de su Resurrección, es de inspiración apocalíptica, al menos en su dimensión escatológica. Igualmente, esta tradición sobrevive en los evangelios de Mateo y de Lucas, especialmente en Mt. 24-25 y Lc. 21 [16]. Ya hemos mencionado el trasfondo apocalíptico en Pablo, particularmente la Primera Carta a los Tesalonicenses; la carta en su totalidad, pero en especial I Tes. 4, 13-5, 11. También I Cor. 15; Gál. 1; Rom. 1-8. La Segunda Carta a los Tesalonicenses, casi de seguro no es de Pablo, sin embargo ciertamente proviene de la tradición paulina y es posiblemente contemporánea del

---

[14] J. D. G. Dunn, 1990: p. 325.
[15] N. Perrin/Duling, 1982: pp. 11ss. y 233ss., donde llama al Evangelio de Marcos: "El drama apocalíptico".
[16] J. Dupont, 1985.

Apocalipsis de Juan[17]. II Tes. 2, 1-12 tiene una importancia grande para la interpretación del Apocalipsis. El capítulo 6, 10-20 de la Carta a los Efesios también refleja un cristianismo apocalíptico muy vivo. Aparte de la tradición paulina y sub-paulina podemos mencionar la Carta de Judas, texto apocalíptico en lucha contra el gnosticismo [18].

1.5. Función del Apocalipsis en el nacimiento del cristianismo

Hasta el momento hemos mostrado las raíces de la apocalíptica cristiana, su carácter fundante en el movimiento apostólico y su identidad, especificidad, legitimidad e importancia en el período sub-apostólico. Todo esto muchas veces ha sido negado, subvalorizado o marginalizado en la tradición cristiana, lo que ha tenido consecuencias trágicas para el cristianismo y la Iglesia. Por eso es muy importante, como una clave para interpretar el Apocalipsis de Juan, ver brevemente la función de la apocalíptica cristiana y del Apocalipsis en la historia del cristianismo.

1.5.1. La apocalíptica cristiana y el Apocalipsis frente al judaísmo y el judeo-cristianismo

En primer lugar, hizo de puente entre la tradición apocalíptica judía y el cristianismo. Una muestra de esto la tenemos en el impacto del libro de Daniel en el movimiento de Jesús, en la tradición cristiana primitiva y en toda la historia del cristianismo posterior, en particular en los ambientes cristianos populares. La apocalíptica cristiana hizo de puente entre los movimientos apocalípticos judíos populares, con toda su riqueza simbólica y teológica, y los movimientos cristianos liberadores a lo largo de su historia. Los libros apocalípticos judíos (como I Enoc, IV Esdras, 2 Baruc, etc.) sobrevivieron gracias a las Iglesias cristianas.
En segundo lugar, la apocalíptica cristiana ayudó en gran medida a hacer una síntesis entre la tradición profética y la tradición apocalíptica. Esto se dio en la vida misma de Jesús y en la comunidad post-pascual desde sus inicios, y perduró durante todo el primer siglo. El cristianismo fue desde sus inicios un movimiento profético-apocalíptico. Esta síntesis hizo relevante la tradición profética del A. T. para las comunidades apostólicas, y le dio a esta tradición toda su fuerza popular y liberadora. Esta síntesis se perdió posteriormente en la Iglesia, sobre todo cuando ésta marginalizó u olvidó por completo la tradición apocalíptica, o hizo de ella una doctrina abstracta, o la redujo a la salvación del alma indi-

---

[17] H. Köster, 1988: pp. 765ss.: La renovación del género apocalíptico.
[18] H. Köster, 1988: pp. 770ss.: El género apocalíptico y el gnosticismo. La Epístola de Judas.

vidual (proceso que ya comienza con la Segunda Carta de Pedro y con el Pastor de Hermas).

La apocalíptica cristiana también corrigió o atemperó algunos aspectos negativos de la apocalíptica judía. Ayudó a superar su carácter a veces exageradamente nacionalista y violento; asimismo corrigió su entusiasmo fundamentalista, sus expectativas desmesuradas sobre la pronta venida del Mesías. A menudo la literatura apocalíptica judía se perdía en especulaciones extra-mundanas y cósmicas, que alejaban de la responsabilidad histórica del creyente en medio del mundo. Muchas de estas desviaciones apocalípticas resurgen en las Iglesias cristianas, justamente cuando las Iglesias marginalizan u olvidan la auténtica tradición de la apocalíptica cristiana.

El Apocalipsis jugó igualmente un rol importante en el siglo segundo, de cara al montanismo. Esta herejía ciertamente tiene sus raíces en el cristianismo apocalíptico y nos revela la fuerza de este cristianismo, pero simultáneamente nos revela también sus desviaciones. El montanismo surgió en Pepusa, cerca de Filadelfia, por el año 156 [19]. Fue un movimiento apocalíptico que enfrentó duramente al Imperio Romano, así como a las jerarquías que colaboraban con el Imperio. Los montanistas fueron víctimas de muchas persecuciones y abundaron en mártires. Este movimiento representa un cristianismo popular, donde se daba una fuerte participación de la mujer. Fue asimismo una explosión de profetismo, donde se siente la presencia de las clases oprimidas. El gran teólogo de la Iglesia, Tertuliano, adhirió a este movimiento a comienzos del siglo III. El montanismo terminó apartándose de la gran Iglesia. Hay un hilo conductor que va del montanismo, a través del novacianismo y el donatismo, hasta los movimientos medioevales de los cátaros, bogomilos, albigenses, los "espirituales" de Joaquin de Fiori y los "fraticelli" de San Francisco; e incluso hasta movimientos posteriores como los husitas y anabaptistas, donde sobrevive la inspiración de la apocalíptica cristiana original, mezclada muchas veces con las desviaciones apocalipticistas que hemos mencionado. Si la Iglesia admitió en el Canon el Apocalipsis, fue en gran parte para legitimar esta dimensión profético-apocalíptica esencial al cristianismo, aunque también para discernir lo bueno y lo malo en los movimientos apocalípticos populares, lo mismo que para temperar el cristianismo apocalíptico y evitar los entusiasmos apocalípticos fundamentalistas. El Apocalipsis de Juan responde perfectamente a esa doble intención de la Iglesia: rescata la dimensión profético-apocalíptica de la Iglesia, y frena el entusiasmo apocalipticista enajenante.

---

[19] Para lo que sigue: E. Hoornaert, 1986: pp. 113ss.

1.5.2. La apocalíptica cristiana y el Apocalipsis de cara al helenismo y el gnosticismo

Es bien conocida la posición de E. Käsemann sobre "la apocalíptica como el verdadero comienzo de la teología cristiana primitiva" [20]. En otros lugares llama a la apocalíptica "la madre de la teología cristiana". Más importante es cuando advierte acerca de los riesgos de abandonar la apocalíptica:

> Personalmente afirmo que la apocalíptica **postpascual representa la forma y la interpretación más antiguas del kerigma.** Ya no se puede entonces seguramente preguntar si esa apocalíptica ha resultado más útil o más nociva a la necesaria seriedad de la tarea teológica. Después de todo, es ella (la apocalíptica) la que ha reconocido esa tarea y se ha comprometido con la misma. No cabe duda de que más tarde la teología **de la Iglesia vio su tarea en la eliminación de la apocalíptica.** Los Padres de la Iglesia ¿son quizás por eso los primeros teólogos? ¿Es el helenismo el padrino de la teología cristiana? Séale permitido al especialista del Nuevo Testamento preguntar **el precio que pagamos por esto y el peligro que corremos de convertirnos en cuanto teólogos en herederos del pensamiento griego sistemático. No es posible abandonar impunemente la apocalíptica** [21].

Esta valoración de la apocalíptica como madre de la teología, la constatación de cómo posteriormente la Iglesia eliminó la apocalíptica y el precio que pagamos por la excesiva helenización de la teología, es muy importante para redescubrir la función de la apocalíptica en la Iglesia. Esto es aceptable. Lo que se discute es cómo Käsemann reduce la apocalíptica a la parusía (venida) inminente de Jesús [22]. El centro de la apocalíptica no es la parusía, sino la resurrección de Jesús. La resurrección es común en el pensamiento apocalíptico general; lo nuevo en la apocalíptica cristiana es que la resurrección se dio ya en Jesús. Si Jesús resucitó de entre los muertos, entonces la resurrección de los muertos es posible y el tiempo de la resurrección ya ha comenzado. Más adelante veremos cómo la parusía, como "segunda venida", no es tan importante en el Apocalipsis (y en el N. T. en general). Lo importante es la parusía como "presencia victoriosa de Cristo resucitado en la historia". La experiencia de que Jesús está vivo en la comunidad, y la experiencia de su Espíritu, es lo fundamental de la escatología de la Iglesia primitiva en general, y sobre todo de la apocalíptica cristiana. En cuanto tal, la apocalíptica es la madre de la teología cristiana, y en cuanto tal se opondrá a la gnosis y a la excesiva helenización del cristianismo.

---

20 E. Käsemann, 1978: Los comienzos de la teologia cristiana, p. 211.
21 *Ibid.*, pp. 223s. nota 7 (énfasis nuestros): Sobre el tema de la apocalíptica cristiana primitiva.
22 Cf. I. H. Marshall, 1987.

La apocalíptica es la madre de la teología por sus raíces históricas en la apocalíptica judía y judeo-cristiana, por su inserción en los movimientos apocalípticos populares, por ser el trasfondo del movimiento de Jesús y de la Iglesia primitiva. Pero justamente por estos orígenes, la apocalíptica no es la madre de cualquier teología, sino de un tipo bien determinado de teología: una teología histórica, política, popular, escatológica, opuesta a una teología greco-latina, excesivamente helenizada. Veamos brevemente los efectos negativos del helenismo en el cristianismo, cómo éste enfrentó al helenismo, y cómo la apocalíptica jugó un rol importante en la resistencia al helenismo.

Más adelante hablaremos de la Cristiandad, de la relación de la Iglesia con las clases dominantes, en particular a partir del siglo IV. Veamos ahora una realidad anterior y más fundamental, que es la **penetración del helenismo en la Iglesia**: en su teología, magisterio, liturgia, sus modos de actuar y de referirse al mundo y a Dios [23]. Este proceso se dará desde el siglo segundo hasta nuestros días, no obstante ya hay tendencias helenizantes en el siglo primero: son los oponentes de Pablo en I Corintios y Filipenses, y después de Pablo, en Colosenses y las Cartas Pastorales. Son igualmente los disidentes en las comunidades del Evangelio del Discípulo Amado (4º Evangelio), y que son combatidos en I Jn. Contra oponentes del mismo tipo luchará posteriormente el Apocalipsis de Juan (los así llamados "nicolaítas", que más adelante explicaremos). Asimismo, la Carta de Judas se opone a una tendencia semejante.

En continuidad con estos entusiastas helenizantes (futuros gnósticos) del N. T., **la teología greco-latina posterior hará una relectura e interpretación errada de los orígenes del cristianismo.** Se hará una lectura helenizante de Pablo y Juan, se dejará de lado a los sinópticos, como lectura edificante, y se excluirá la apocalíptica y el Apocalipsis de Juan. El helenismo constituirá una clase intelectual, opuesta al pueblo, continuadora de la clase de los filósofos en la sociedad helenista. Nace así una teología helenista de corte intelectualista, individualista, elitista, ajena a la vida cristiana del pueblo. Estas élites cristianas nunca discernieron o evangelizaron el helenismo, sino que lo asumieron directamente. Platón y Aristóteles sustituyeron la memoria histórica de Jesús y la tradición apostólica. Fue el helenismo el que transformó al cristianismo, y no el cristianismo el que evangelizó al helenismo. La Iglesia no pudo evangelizar la cultura dominante, porque ésta ya había transformado al sector dominante en la Iglesia. La élites intelectuales del cristianismo se asociaron a las élites políticas del Imperio. La síntesis helenismo-cristianismo se hizo al servicio de la dominación.

---

[23] Para el problema del helenismo en la Iglesia sigo a J. Comblin, 1986, el capítulo III: El Espíritu ante el helenismo. También, Comblin, 1986a, el capítulo II: A palavra de Deus e o desafío do helenismo.

Uno de los **elementos negativos del helenismo** en la teología [24], es que se impone como imagen de Dios aquella de los filósofos griegos: un Dios cósmico, no un Dios de la Historia. Es un Dios ordenador, no liberador. El orden del universo se toma como la imagen de Dios. El helenismo impregna a toda la teología de idealismo. Este cristianismo fue el que popularizó el idealismo helénico, con dos efectos: el desprecio de la materia (del cuerpo, del sexo...) y el aislamiento del Espíritu (ajeno a la corporeidad y a la historia). El resultado fue un cristianismo helenizado que introyectó en el pueblo una espiritualidad anti-material, anti-social, intelectualista, individualista y patriarcal. La helenización del cristianismo llevó también al olvido del Espíritu Santo. La cultura helenista no ofrecía ningún lugar a éste, y por lo tanto ningún lugar a la transformación espiritual de la historia, de la materia, del cuerpo (¡olvido de la Resurrección!). El movimiento del Espíritu que sobrevivirá en el Pueblo de Dios se verá así forzosamente enfrentado a la intelectualidad helenizante de la institución eclesiástica.

La **resistencia al helenismo y la helenización** comienza ya con la apocalíptica judía, principalmente a partir de la primera mitad del siglo segundo a. C., en la guerra de los macabeos (véanse los dos libros de los Macabeos y Daniel). Si bien la Palestina estaba al comienzo del siglo primero d. C. bastante helenizada, la predicación de Jesús, inspirada profundamente en la apocalíptica, se opone radicalmente a los sabios e inteligentes que dominaban al pueblo:

> Yo te bendigo Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado [25] a pequeños (Mt. 11, 25-22; Lc.10, 21-22: textos de la fuente Q, que es fuertemente apocalíptica).

Ni Jesús, ni la tradición sinóptica (Q-Marcos-Mateo-Lucas), manifiestan influjo del helenismo. La predicación del Reino de Dios, trascendente, pero que se realiza en la tierra; la lucha contra los demonios; la enseñanza en parábolas; la cruz y la resurrección corporal de Jesús, son elementos inspirados en la apocalíptica, contrarios a la cultura del helenismo ya presente en la Palestina del tiempo de Jesús. Pablo también hará en Atenas una pésima experiencia con las escuelas filosóficas del helenismo (Act. 17, 16-34), lo que determina su actitud negativa frente a los sabios de este mundo: I Cor. 1-4. Pablo luchará contra los entusiastas helenizantes en I Corintios y Filipenses, y sus seguidores lo harán en las cartas a los Colosenses y las Pastorales. Pablo les opone su "teología de la cruz". Contra oponentes del mismo tipo lucha el Apocalipsis de Juan (nicolaítas), a quienes opone una teología muy semejante, su "teología

---

[24] Comblin, 1986: pp. 195ss.

[25] Se usa el verbo *apekalypsas,* forma verbal del sustantivo *apokalypsis* = revelación.

del martirio". La Carta de Judas lucha igualmente, desde una perspectiva apocalíptica, contra la teología helenizante.

Resumiendo, podemos decir que la apocalíptica, desde el siglo segundo a. C. hasta mediados del siglo segundo d. C., jugó un rol determinante en la lucha contra la filosofía helenizante radical y la helenización, tanto del judaísmo como del cristianismo. La apocalíptica fue un muro de resistencia contra la excesiva helenización del cristianismo. El triunfo de la helenización de la teología cristiana fue el fracaso de la apocalíptica cristiana. Como dice Käsemann (cita al inicio de este apartado), la Iglesia eliminó la apocalíptica y eso tuvo un precio alto: la teología se convirtió en la heredera del pensamiento griego. Podríamos agregar: la teología se hizo elitista, intelectualista, idealista, al servicio de los opresores. ¡No es posible abandonar impunemente la apocalíptica!

Si bien la helenización del cristianismo a partir del siglo segundo fue muy fuerte, no fue sin embargo universal. En Oriente, especialmente, se desarrolló un cristianismo popular que resistió a la cultura helenizada. El combate contra las herejías gnósticas fue asimismo popular. El gnosticismo representa una inculturación perversa del cristianismo en la filosofía de dominación del Imperio Romano [26]. El gnosticismo cristiano es un intento fracasado de síntesis entre helenismo y cristianismo (Comblin). El pueblo pobre de Dios ha mantenido de alguna manera a lo largo de toda la historia la memoria de la tradición de Jesús y de las comunidades cristianas primitivas, que es una tradición de pobres y para pobres, apocalíptica y no-helenista [27]. El helenismo dominó a las clases opresoras, no obstante nunca llegó a dominar la memoria y la conciencia cristiana popular del cristianismo. Si el helenismo triunfó en las élites dominantes, la tradición apocalíptica sobrevivió en la conciencia de la fe del Pueblo de Dios.

Para finalizar este apartado, debemos también hacer justicia a ciertos aspectos positivos de la cultura greco-latina en el cristianismo [28]. Esta cultura dio a la religión cristiana un cierto sentido de lo humano, así como una concepción racional de la religión que nos liberó de ciertas exageraciones religiosas irracionales, ligadas a demonios, magia, hechicería, superstición, miedo y otras locuras colectivas. El helenismo dio al cristianismo un sentido universal y una visión optimista de la religión. El helenismo ayudó igualmente a la teorización teológica de la fe, dejando de lado los aspectos negativos ya anotados. El humanismo griego liberó también al cristianismo del sensasionalismo o entusiasmo

---

[26] Algunos autores distinguen entre el gnosticismo filosófico dominante, articulado a las clases dominantes, y un cierto "gnosticismo popular": la incorporación de algunas ideas gnósticas en movimientos de protesta popular, particularmente feministas.

[27] Cf. E. Hoornaert, 1986.

[28] J. Comblin, 1986: pp. 180ss.

religioso, y lo abrió a lo profano, a la cultura, al sentido de la libertad (rechazo del totalitarismo).

Estos elementos positivos de la cultura greco-latina se desvirtuaron por la excesiva helenización del cristianismo. La helenización excluyente y dominante del cristianismo desequilibró la tradición cristiana y la vida de la Iglesia, con los efectos negativos que ya anotamos. Por eso hoy resulta urgente rescatar la apocalíptica en general, y el Apocalipsis de Juan en particular, para contrarrestar esta helenización negativa. No se trata de caer en el error contrario de construir una Iglesia y una teología exclusivamente apocalípticas. Se trata de re-encontrar el equilibrio que perdimos por la excesiva helenización y el olvido de la apocalíptica, y de re-construir una síntesis donde los elementos positivos de la cultura y la tradición helenistas puedan aportar modesta y positivamente en la tradición cristiana original, de manera que la apocalíptica y el Apocalipsis tengan el lugar histórico que originalmente merecieron.

1.5.3. La apocalíptica cristiana y el Apocalipsis de cara a la Cristiandad temprana

En el siglo IV, con la conversión del emperador Constantino, se inicia lo que se ha llamado el régimen de Cristiandad. Termina para la Iglesia el tiempo de las grandes persecuciones y empieza el tiempo de alianza de la Iglesia jerárquica con el poder político del Imperio Romano [29]. La Iglesia sufrirá también transformaciones internas profundas: se oficializa la helenización del cristianismo comenzada ya en el siglo segundo y llega a ser dominante en la Iglesia el poder de las élites intelectuales contra la tradición apostólica, viva en la conciencia y la memoria del pueblo cristiano y las comunidades. Se sacraliza el poder: ahora el Emperador romano es comparado con Moisés y con David. Los enemigos de la Iglesia ya no son las estructuras del Imperio, los ricos, los opresores, sino los herejes, los judíos, los paganos. El sujeto de la historia ya no lo son el Pueblo de Dios, sus comunidades, los pobres, sino los organizadores de la Iglesia (obispos, presbíteros y diáconos). Pero peor que la constantinización de las estructuras de la Iglesia, es su constantinización teológica. Aquí el responsable principal es Eusebio de Cesarea (263-339), obispo de Cesarea en Palestina y gran teólogo e historiador de la Iglesia, consejero principal del emperador Constantino. Eusebio escribe una Historia de la Iglesia en 10 volúmenes, que en realidad es una obra de gran utilidad para la historia de la Iglesia. Sin embargo la teología de fondo de esta Historia de la Iglesia va a operar una ruptura profunda en la historia del cristianismo. Eusebio re-construye la historia de la Iglesia desde la perspectiva del Imperio Romano, desde

[29] Para lo que sigue, seguimos a Eduardo Hoornaert, 1986.

la Cristiandad, desde la helenización del cristianismo. Nace así la "historia oficial" del cristianismo para justificar y legitimar la Cristiandad, la alianza Iglesia-Imperio. Esta historia oficial de la Iglesia no es la historia real, sino la historia imaginada, tal como tendría que ser para que la Cristiandad imperial fuese aceptada como legítima. Ciertamente la obra tiene muchos aspectos positivos y muchos datos materiales de gran utilidad para la historia del cristianismo, no obstante la orientación teológica e "ideológica" de fondo de la obra desfigura y falsea profundamente la historia de los tres primeros siglos del cristianismo. Este, que nació como un movimiento profético-apocalíptico desde los pobres y marginados, con un mensaje profundamente liberador de la ley, del pecado y de la muerte, se transforma ahora en su contrario: en una institución de la ley y del poder.

Por eso no nos extraña que Eusebio sea el fundador principal del anti-semitismo, lo que lleva a una ruptura con los orígenes judíos del cristianismo (sus orígenes exódicos, proféticos y apocalípticos), y que ponga en duda la pertenencia del Apocalipsis de Juan al Canon de las Escrituras. Por lo tanto, para reconstruir la historia real del cristianismo desde sus orígenes, debemos invertir la visión de Eusebio de Cesarea. Debemos re-construir la historia de esos orígenes a partir de sus raíces; interpretar la historia de los libros del N. T. con el espíritu con que fueron escritos, y no con el espíritu helenista-constantiniano-imperial de Eusebio. Como veremos después, el rescate del Apocalipsis de Juan y de la apocalíptica en general, será fundamental para esta reconstrucción de la historia real de los orígenes del cristianismo.

Ya hemos mencionado la así llamada Cristiandad temprana como una de las corrientes importantes del período sub-apostólico, con sus características de helenización y des-escatologización del cristianismo primitivo. Esta tendencia se concretó en el proceso de institucionalización de la Iglesia y de la fe, presente sobre todo en las Cartas Pastorales. Nadie puede negar la necesidad en este período sub-apostólico de una cierta institucionalización de la Iglesia. Si este proceso no se hubiera dado, quizás hoy nada sabríamos de la primera generación cristiana y de los orígenes del cristianismo. El problema no es la institucionalización de la Iglesia primitiva, sino una cierta institucionalización que se hace en contra de la tradición apostólica-carismática y de la tradición profética-apocalíptica de la primera generación cristiana y sus comunidades. La tradición de Marcos y del Discípulo Amado (evangelio y cartas de Juan) representa una fuerte protesta, ya en el período sub-apostólico, contra una institucionalización autoritaria y patriarcal de la Iglesia primitiva. Más radical todavía se da esta protesta en la apocalíptica cristiana y en el Apocalipsis de Juan. En el siglo primero el Espíritu logró un cierto equilibrio entre el cristianismo apocalíptico-profético y el cristianismo institucionalizador (que hemos llamado Cristiandad temprana), y ese equilibrio se reflejó en el siglo segundo en la construcción del Canon. Tanto las Cartas Pastorales como el Apocalipsis, de hecho quedaron en

el Canon. El Espíritu y la Iglesia reconocieron ese pluralismo del período sub-apostólico del cual ya hemos hablado. Pero ese equilibrio y pluralismo desaparecen en la re-lectura que hacen Eusebio y la Cristiandad de los orígenes del cristianismo. Como ya dijimos, Eusebio margina impunemente del Canon al Apocalipsis, y con su anti-semitismo crea una ruptura entre el cristianismo y la tradición judía. De ahí la importancia de rescatar la tradición apocalíptica y el Apocalipsis y re-construir la función que esta literatura cumplió en todo el siglo primero. Y esto no sólo para re-construir la historia auténtica de los orígenes del cristianismo, sino también para re-construir el sentido de éste en nuestra historia presente.

En esta confrontación legítima y aceptada por la Iglesia entre tradición profético-apocalíptica e institucionalización de la Iglesia, debemos precisar todavía varios puntos [30]. Algunos admiten que el Apocalipsis pertenece al movimiento apocalíptico-profético de la Iglesia primitiva, pero piensan que es un grupo marginal en la Iglesia de Asia Menor. Un grupo que quizás viene de Jerusalén o de la Siria-Palestina, que fundó sus propias comunidades. Con esto se busca aislar o marginar la realidad de Iglesia que está detrás del Apocalipsis. Se dice que éste nace de grupos marginales, desesperados, fanáticos, que no tienen mucho que ver con la vida de la gran Iglesia y de todas sus comunidades más reconocidas. Es cierto que si se compara el Apocalipsis con Hechos de los Apóstoles, Colosenses, Efesios, I Pedro, las Pastorales, Ignacio de Antioquía y la Carta de Policarpo, vemos una estructura eclesial muy distinta. En el Apocalipsis tenemos una Iglesia dirigida por profetas. En los otros escritos la Iglesia aparece dirigida por obispos, presbíteros y diáconos. Esto es cierto, sin embargo no olvidemos que Ignacio de Antioquía es un obispo profeta. Es lo profético lo que da fuerza a los ministerios. La Didaché representa el paso de una Iglesia que depende de profetas a una Iglesia que depende de obispos que cumplen el rol de profetas. El problema que se plantea no es la oposición entre profetas y obispos o entre una Iglesia profética y otra jerárquica. No es ese el problema. Lo que el Apocalipsis plantea es la oposición entre verdaderos y falsos profetas. El problema no es el paso de una Iglesia profética a otra jerárquica, sino la pérdida del espíritu profético. Hay una evolución de obispos profetas a obispos autoritarios, que dejan de ser profetas. El Apocalipsis busca renovar ese espíritu profético en toda la Iglesia y en todas las Iglesias. En este sentido las Iglesias del Apocalipsis son las mismas Iglesias que constituyen la gran Iglesia en el Asia Menor y otras regiones. No existen tales Iglesias marginales, sino una corriente apocalíptica que es vivida y aceptada en la gran Iglesia, que es todavía una comunidad donde conviven todas las tradiciones del período apostólico y del sub-apostólico.

---

30 Fiorenza, 1985, el capítulo 5: Apocalipsis y profecía cristiana primitiva.

2. Claves sociológicas y teológicas para entender el Apocalipsis

Después del análisis histórico-teológico, pasamos ahora a un análisis socio-teológico. En lo que sigue distinguiremos "apocalipsis" como género literario, de "apocalíptica" como universo simbólico en el cual un movimiento apocalíptico codifica su identidad e interpretación de la realidad [31]. Tanto para la apocalíptica como para el apocalipsis investigaremos su contexto histórico u origen social, como también la función que cumplen la apocalíptica y el apocalipsis en la sociedad. Se llama movimiento apocalíptico el movimiento social que sustenta a la apocalíptica y a la literatura apocalíptica.

2.1. Contexto económico, político, cultural y religioso de la apocalíptica

Hoy día la exégesis pone especial atención al análisis sociológico de los movimientos apocalípticos y de la apocalíptica. Es este análisis socio-histórico el que nos explica el origen y el carácter de los movimientos apocalípticos. Hay consenso de que la literatura apocalíptica es "una literatura de hombres oprimidos" [32], que expresa la cosmovisión de los sectores más pobres, oprimidos, humillados, marginalizados de la sociedad; o de aquellos sectores que no se sienten interpretados por sus propias autoridades; sectores que tienen una visión histórica o teológica alternativa, que no es la de los grupos dominantes. No se trata de sectas marginales, como tanto se ha dicho para relativizar o desvalorizar la apocalíptica; el sujeto social de la apocalíptica es el oprimido, pero su pensamiento puede asimismo ser universal, fundante, creativo, constitutivo y totalizante, con una identidad y legimidad propias.

A partir del consenso mencionado, debemos investigar situaciones propias y diferenciadas de cada movimiento apocalíptico. Hay movimientos apocalípticos que nacen en situaciones de desintegración después de grandes catástrofes, donde se desintegran todas las estructuras socio-religiosas que reproducían la vida y los mitos del pueblo; en esas situaciones la apocalíptica busca crear nuevos mitos, construir una nueva conciencia, para que la vida no caiga en el caos. Ejemplos: la apocalíptica que nace después de la destrucción de todas las estructuras de Israel el 586 a. C. o el 70 d. C. Otra situación específica es la persecución de las autoridades locales o de una potencia extranjera con la complicidad de los grupos locales dominantes, como se dio bajo Antíoco IV Epifanes. Fue una persecución que puso en peligro no sólo la fe del Pueblo de

---

31 Paul D. Hanson, 1983, el apéndice.

32 A. Lacocque, 1982: p. 7.

Dios, sino también todas las estructuras económicas, políticas y culturales del pueblo. En esa coyuntura nació el libro de Daniel (167-164 a. C.). Una tercera posibilidad es cuando el pueblo se encuentra en una situación de permanente opresión. Un ejemplo es la situación del pueblo judío en Palestina, oprimido simultáneamente por el Templo y los grupos judíos dominantes (saduceos, herodianos, escribas), como por el Imperio Romano. En resumen, son tres situaciones diferentes: desintegración, persecución y opresión. En cada situación pueden nacer tipos de apocalíptica diferentes. Detrás del Apocalipsis de Juan el problema principal no es tanto de persecución, que las hubo ciertamente, sino de opresión y exclusión: comunidades cristianas que por su conciencia y su fe no pueden "comprar ni vender", no pueden participar en la sociedad y están culturalmente marginados. Es una opresión permanente y una exclusión total: económica-política-cultural-religiosa, pero también cotidiana y familiar. La "tribulación" que aparece en Ap. 1, 9 y 7, 14, no es fundamentalmente una persecución, sino una situación de permanente opresión y exclusión.

La realidad de la exclusión es una situación peor que la explotación y la opresión, pues el excluido queda totalmente fuera y no cuenta; su muerte no afecta al sistema. Como dice Pablo en I Cor. 1, 28: "Dios ha escogido lo plebeyo y despreciable del mundo; lo que no es, para reducir a la nada lo que es". En cierto sentido el explotado es un privilegiado, por cuanto todavía es parte del sistema. Hay una degradación creciente cuando el pobre ya no es sólo pobre, sino también oprimido, y cuando ya no es sólo oprimido, sino excluido. El excluido no solamente sufre la violencia dominante, sino además la violencia entre los mismos excluidos; la exclusión destruye las relaciones sociales entre pobre y pobre, entre hombre y mujer, entre adulto y niño. En tal situación de exclusión la reconstrucción de la comunidad y de la persona se hacen urgentes y liberadoras. Este es el contexto social fundamental donde nace el Apocalipsis, sin negar situaciones de opresión permanente y de persecuciones puntuales, que igualmente se dieron. También hoy en el Tercer Mundo la situación de exclusión se torna más universal y determinante que la realidad de pobreza, opresión y persecución.

Una hipótesis posible de trabajo es explicar el surgimiento de la apocalíptica en la historia de Israel por la transición de un modo de producción tributario a un modo de producción esclavista imperial. En el tributario, la protesta puede realizarse dentro del sistema, en especial dentro de la religión propia del sistema; en el esclavista, la protesta sitúa al sujeto fuera del sistema y fuera de la religión del sistema. La profética sería propia del modo de producción tributario, mientras que la apocalíptica nace en el transito hacia un modo de producción esclavista imperial. El Apocalipsis de Juan buscaría una afirmación de la identidad cristiana en contra del sistema esclavista y en la construcción de una comunidad alternativa. Algo semejante sucede hoy en el Tercer Mundo frente a un sistema de mercado total, que nos impone un sistema único

de valores y una religión del mercado, antagónica a la fe cristiana. La protesta profética hoy dentro del sistema se hace cada día más difícil; la protesta apocalíptica fuera del sistema es la protesta masiva más significativa y eficaz.

Las respuestas apocalípticas no son unívocas, sino diferentes. Lo común a todas es la creación de un universo simbólico, del cual depende la vida de la comunidad, alternativo al sistema anterior que se ha desintegrado, o alternativo al sistema dominante que persigue, oprime o excluye a la comunidad. Este universo simbólico alternativo puede ser radicalmente ultra-mundano, si la comunidad se retira para establecer una sociedad aparte; o puede ser un sub-universo clandestino y subterráneo, si la comunidad se sumerge y desaparece para resistir en forma silenciosa e invisible en el mundo político visible; por último, puede ser un universo alternativo que responde activamente en contra del mundo dominante: que protesta, que denuncia, que resiste, que lucha, que busca crear una comunidad y una sociedad alternativas visibles, contrarias al mundo dominante y opresor. Ese mundo opresor puede ser extranjero o interno a la sociedad o comunidad donde se vive [33]. Todas estas respuestas se hallan en el Apocalipsis de Juan, no obstante la respuesta dominante es la de una resistencia activa y construcción positiva de una comunidad visible alternativa al sistema opresor dominante. Este es el sentido del Testimonio, sobre el cual hablaremos luego.

No basta el análisis puramente sociológico, aunque sea imprescindible. Es necesario asimismo hacer un análisis socio-teológico. La contradicción rico-pobre, opresor-oprimido, perseguidor-perseguido, puede ser interpretada teológicamente en términos “impío-justo”, “teocrático-visionario”; o en categorías cosmo-teológicas como “tierra-cielo”, “habitantes de la tierra-habitantes del cielo”; o en categorías temporal-teológicas como “este mundo- mundo que viene”. La apocalíptica abunda en tales contraposiciones socio-teológicas: la oposición Imperio-Pueblo es interpretada con los símbolos Bestia-Figura Humana (Daniel 7); Bestia-Cordero; marca de la Bestia-marca del Cordero (Ap. 13-14). El Apocalipsis de Juan crea un mundo imaginario y un código socio-literario que le son propios, que le permiten tomar distancia y oponerse al imaginario o al código literario dominante, tanto en la sociedad como en ciertos modelos eclesiales establecidos o autoritarios.

El contexto sociológico nos ayuda asimismo a discernir dimensiones teológicas en la apocalíptica, particularmente importantes cuando se trata de grupos perseguidos dentro de una comunidad religiosa. Por ejemplo, la concepción apocalíptica de Reino de Dios en la predicación de Jesús, contraria a la concepción nacionalista de Reino de Israel que tienen los grupos religiosos dominantes en Palestina. Igualmente, el kerygma de la Resurrección en las comunidades cristianas primitivas,

---

[33] Paul D. Hanson,1983.

contrapuesto a la teología helenística entusiasta de algunos grupos cristianos ricos (futuros gnósticos). El mismo concepto de revelación, que recibe el vidente o profeta directamente de Dios, y que supera o contradice el saber teológico controlado por las autoridades religiosas o políticas. Por ejemplo, Dn. 2; Mt. 11, 25; Gál. 1 y 4; Esd. 14, 1-48, donde el vidente, como un nuevo Moisés, escribió 70 libros más que los 24 del Canon hebreo; es decir, es una revelación divina que triplica la de la Torá, que no pasa por ella y que no es controlable por los grupos de poder [34]. Todas estas visiones teológicas alternativas permiten a los grupos perseguidos u oprimidos tener una identidad propia y luchar contra las estructuras políticas o religiosas dominantes.

2.2. Cosmovisión de los movimientos apocalípticos

Hemos definido la apocalíptica como el universo simbólico en el cual un movimiento apocalíptico codifica su identidad e interpretación de la realidad. Después de haber visto el origen social de la apocalíptica, veamos ahora sus elementos simbólicos constitutivos.

2.2.1. Cielo-tierra

Con esta expresión se designa normalmente en la Biblia toda la creación, el cosmos, el universo, pero principalmente en la literatura apocalíptica, esta expresión adquiere un carácter simbólico o mítico. La tierra designa el mundo tal cual aparece, el mundo empírico, el mundo donde dominan los poderes humanos, los injustos, los impíos. El cielo, por el contrario, es la dimensión profunda del mundo, que está más allá del dominio político de los impíos; el cielo es el mundo trascendente donde actúan los poderes sobrenaturales, tanto Dios como el demonio; es el mundo de los santos, de los creyentes. El Apocalipsis de Juan utiliza sistemáticamente la expresión “habitantes de la tierra” *(hoi katoikountes epi tes ges)* para designar a los impíos; y la expresión “habitantes del cielo” para los santos y los justos. Por eso también la tierra aparece como el lugar de los poderosos, de los opresores; el cielo, en cambio, es el lugar de los pobres, de los perseguidos y los excluidos.

La expresión tierra-cielo es una expresión mítica-simbólica; no puede ser por lo tanto interpretada literalmente (como hacen los fundamentalistas), sino teológicamente. Todo mito es un espacio-temporal, de ahí la tendencia espontánea a ubicar sus elementos directamente en el espacio y en el tiempo (decimos que la tierra esta “abajo” y el cielo “arriba”); lo correcto es discernir el contenido teológico del mito y éste, por supuesto, interpretarlo en la historia. (Sobre el mito volveremos más

[34] J. S. Croatto, 1990: pp. 11ss.

adelante). Cielo-tierra son dos dimensiones de la misma historia; hay una sola historia, y cielo-tierra designa las dos dimensiones de esa única y misma historia. El cielo es la dimensión profunda y trascendente de la historia; la tierra es su dimensión aparente y empírica.

2.2.2. Apocalipsis como des-ocultamiento

El sentido fundamental de "apocalipsis" en la literatura apocalíptica es "des-ocultar". Apocalipsis, que literalmente significa revelar, tiene el sentido de hacer visible, tangible, audible, entendible, algo que estaba oculto, invisible, ininteligible. Además, lo que se des-oculta es algo que interesa sobre todo a los santos, a los justos, a los pobres. El apocalipsis, como des-ocultamiento, tiene como finalidad hacer visible la realidad de los santos y legitimar su causa, su resistencia y lucha. En términos modernos podríamos decir que apocalipsis es lo contrario a ideología. Ideología, en su sentido negativo, es lo que oculta la realidad y legitima la dominación. La función de la ideología es la de ocultar la opresión y legitimar la dominación. El apocalipsis des-oculta la realidad de los pobres y legitima su liberación. Por eso el apocalipsis es liberador, es una buena noticia para los pobres. Si tomamos el concepto mítico-teológico "cielo-tierra", podemos decir que el apocalipsis revela el cielo: hace visible la dimensión oculta, transcendente y profunda de la historia.

La revelación apocalíptica es diferente a la tradicional. En la apocalíptica hay un "plus" respecto de la revelación transmitida (Torá, profetas, escritos), considerada insuficiente para comprender nuevas situaciones de crisis [35]. La desintegración del mundo anterior, la persecución o la opresión, plantean al apocalíptico y al pueblo preguntas nuevas. Ya no basta recordar o interpretar las escrituras recibidas; esto es útil y necesario hacerlo, sin embargo, para desocultar la realidad actual, para encontrar en la nueva situación histórica dónde está Dios y cuál es su voluntad o plan de salvación, se necesita algo nuevo. Por eso el apocalíptico no razona sus argumentos en una reflexión teológica fundada en textos anteriores, sino que presenta su mensaje como una revelación directa y nueva de Dios. Dice así Pablo en Gál. 1, 11-12:

> ...les hago saber hermanos que el Evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues yo no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por revelación de Jesucristo *(di' apokalypseos Iesou Christou).*

Pablo no habla como un visionario exaltado y orgulloso, sino simplemente como apocalíptico. Ciertamente esta concepción de la revelación puede llevar a abusos (como se dio posteriormente entre los

[35] J. S. Croatto, 1990a: pp. 130s.

montanistas, que abusaron con sus "nuevas" revelaciones de Dios). Por ello el apocalipsis únicamente puede darse si está fundado en una fuerte experiencia espiritual de la comunidad y en continuidad con toda la revelación anterior, que es asumida como criterio de discernimiento de la revelación actual en la historia. El sentido del apocalipsis puede compararse con lo que en la hermenéutica llamamos sentido alegórico o espiritual [36]. También este sentido espiritual (apocalíptico) es legítimo cuando es "controlado" por el sentido literal e histórico, así como por la comunidad (magisterio) y por la ciencia bíblica. Como dice San Agustín:

> La Biblia, el segundo libro de Dios, fue escrita para ayudarnos a descifrar el mundo, para devolvernos la mirada de fe y de la contemplación, y para **transformar toda la realidad en una gran revelación de Dios** [37].

Justamente esta "gran revelación de Dios" es el apocalipsis. La Biblia no sólo nos revela la Palabra de Dios, sino que también nos revela dónde y cómo Dios se revela hoy. La Biblia nos capacita para ser apocalípticos en cada nueva coyuntura, nueva crisis o mundo nuevo que nos toca vivir.

2.2.3. Visión de la historia y de la escatología

Los autores diferencian los apocalipsis históricos de los apocalipsis extra-terrestres (construidos en viajes ultra-mundanos) [38]. En los apocalipsis históricos (los únicos que consideramos aquí) la revelación siempre se articula con la resistencia y la sub-versión, y su lugar social es el oprimido [39]. Lo propio de esta apocalíptica es tener una teología histórica y una escatología política. Se opone así a la teología dominante: a la teología helénica y gnóstica, así como a la teología liberal moderna, cuya tendencia fundamental es hacia el espiritualismo, el idealismo y el individualismo (por lo tanto, un pensamiento a-histórico, a-temporal, anti-corpóreo, anti-social, anti-comunitario y anti-feminista). La teología apocalíptica es la teología que se articula a lo económico, a lo político, a lo social y cultural y, por eso mismo, es una teología de pobres y oprimidos que buscan la liberación. "Uno de los rasgos de la teología del siglo XX es la escisión entre escatología y política" [40]. En la apocalíptica

---

[36] P. Richard, 1988a: pp. 32-40.

[37] Citado por C. Mesters, 1984: p. 28 (énfasis nuestro).

[38] J. J. Collins, 1987, el capítulo I.

[39] En este tipo de apocalipsis E. P. Sanders: ("The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses") sitúa: Daniel, 1 Enoc, Jubileos, 4 Esdras, 2 Baruch, Apocalipsis, de Abraham y quizás el testamento de Leví. Lo común a todas estas obras, según el autor, es "la combinación de revelacion con promesa de restauración y sub-versión", p. 456. Cf. una lista más amplia en P. Richard, "Editorial", en: *RIBLA* 7 (1991).

[40] Ch. Rowland, 1988: p. 429.

la escatología no es solamente una doctrina o una escatología individual (salvación del alma), sino que es vivida como escatología histórica y política. Aparentemente la apocalíptica no es histórica, por su lenguaje mítico y cósmico, por sus visiones fantásticas, por hablar del cielo, de ángeles y demonios, por no tener —aparentemente— un concepto de praxis; no obstante este juicio se queda en la apariencia y no entiende la manera propia de expresarse de la apocalíptica (sobre esto, volveremos después) [41].

La historia en la apocalíptica tiene un presente, un pasado y un futuro (en ese orden). Lo fundamental es el **presente**, donde se encuentran el autor y los oyentes del libro. El presente es un tiempo de **crisis** (un tiempo posterior a una catástrofe o un tiempo de persecución u opresión extremas), pero el presente es asimismo **kairos** (un tiempo único y limitado de conversión y de gracia). El autor escribe para animar a sus oyentes en su resistencia, su esperanza, su lucha y la construcción del Reino. Los anima con el anuncio de un **fin**, que va a poner término a los sufrimientos del tiempo presente y que dará inicio a un mundo nuevo. Para convencer a sus oyentes de la credibilidad de ese fin, el autor hace entrar el **pasado**. Para presentar ese pasado, él se identifica ficticiamente con algún personaje del pasado (Adán, Enoc, Moisés, Elías, Daniel, Baruc, Esdras, Juan) que vivió en una situación semejante a la que viven sus oyentes en el presente, y que es un personaje significativo para sus oyentes. Ese pasado es presentado como una revelación a ese personaje ficticio, donde se anuncia lo que va a suceder en el futuro. Ese futuro ya ha sucedido tal cual ha sido revelado, pues el autor real, no-ficticio, está en el presente. Esa realización de lo revelado es lo que da credibilidad al autor para anunciar la certeza del fin: si lo pasado se cumplió, también el fin próximo ciertamente va a llegar. Este fenómeno, típico de la apocalíptica, llamado *prophetía ex eventu,* pseudonimia o antedatación, tiene una función retórica y querigmática para exhortar y convencer [42]. Sin embargo es más que una función retórica: muestra el interés del autor por la historia. El autor, inspirado por el Espíritu, estudia y discierne el pasado para sacar consecuencias y enseñanzas para el presente.

Hemos hablado de cómo el autor entiende el presente y el pasado, ¿cómo entiende el futuro? La escatología no es un discurso abstracto sobre el fin o el futuro, sino un discurso concreto sobre lo que **pone** fin al tiempo presente. Así como el apocalíptico habla del pasado en función del presente, también habla del futuro en función del presente. Ap.1, 4.8 presenta a Dios como "Aquel que es, que era y que vendrá". El futuro no "es", sino que "viene", es decir, irrumpe en el tiempo presente. El fin no es algo estático, sino la acción de **poner fin** a los sufrimientos del momento presente. Lo escatológico es lo que pone fin al sufrimiento y la crisis. Lo

---

[41] R. A. Horsley, 1987: pp.121-145, capítulo 5: Orientación apocalíptica y acción histórica.
[42] J. S. Croatto, 1990a: pp. 130-133.

que pone fin al tiempo presente es el juicio de Dios. En Dn. 7, por ejemplo, el juicio de Dios es la destrucción de los imperios y la exaltación del pueblo de los santos. El juicio de Dios es siempre una buena noticia para los santos y algo terrible para las bestias y los impíos. ¿Qué viene después del juicio que pone fin al tiempo presente? Aquí el autor ya habla de lo desconocido, y las imágenes de este futuro después del fin son muy variadas en la apocalíptica. Lo más importante es que no hay sólo un futuro, sino muchos futuros o un futuro que tiene muchas etapas. Hay una periodización del futuro. Una periodización de la esperanza y de la utopía. En el Apocalipsis de Juan, por ejemplo, el futuro tiene las siguientes etapas: destrucción de las Bestias, encadenamiento de Satanás, reino de los 1000 años, liberación y destrucción de Satanás, juicio final y creación de una cielo nuevo y una tierra nueva. La escatología dominante reduce todo el futuro al juicio final, entendido normalmente como un juicio individual (espiritualizado y deshistorizado). La escatología apocalíptica, en cambio, es eminentemente histórica y política. La construcción del futuro es lo que da sentido al momento presente y a toda la historia. Además ese futuro puede ser adelantado en la comunidad, que es la primicia de ese futuro (Ap. 14,4). Lo más importante también es que ese futuro escatológico es parte de la historia, se realiza en la historia. Es un futuro trascendente, en cuanto es realizado por Dios y está más allá del fin, más allá de la muerte, más allá de este mundo, pero se realiza dentro de la historia como el éxito total y final de esta historia.

2.2.4. Mitos, símbolos y visiones en la apocalíptica

Los estudios de la apocalíptica han fallado por descuidar el contexto socio-histórico, y por ser muy literalistas y doctrinarios. El liberalismo y la modernidad, por otro lado, nos incapacitaron para entender el significado histórico de los símbolos y los mitos. La cultura popular en América Latina y el Caribe, y sobre todo las culturas indígenas, nos han re-educado para entender los mitos y símbolos, no en forma literal, sino en clave histórica y liberadora.

El mito utiliza normalmente elementos cósmicos: sol, luna, estrellas, cielo, tierra, caos, terremotos, señales en el cielo, bestias que salen del abismo, águilas que vuelan por el cielo, langostas que arrasan la tierra, caballerías infernales, ríos de agua de vida, árboles de vida, etc. También construye símbolos con realidades humanas: 24 ancianos, ángeles de todo tipo, una figura humana, una mujer vestida de sol, Babilonia, la prostituta que cabalga sobre la Bestia, la nueva Jerusalén, los libros celestiales, las marcas y señales sobre el cuerpo, la siega y la vendimia, etc. Los mitos, con su simbología cósmica o humana, no son símbolos a-históricos, arquetipos o esencias universales, sino que siempre expresan realidades históricas, procesos históricos, y así hay que leerlos. Ya la Biblia misma nos enseña a leer los mitos: en Is. 65, 17 aparece el mito

de "cielos nuevos y tierra nueva", y en los vv. 21-23 se interpreta el contenido histórico de ese mito: "edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto...". El libro de Daniel está lleno de mitos, sin embargo casi todos o son explicados directamente o se nos da la clave para interpretarlos. Algo semejante sucede en el Apocalipsis. El liberalismo opuso mito a historia. Algo podía ser o mítico o histórico; si era mítico, no era histórico, y por lo tanto era falso, ficticio, mentiroso, inexistente. Hoy afirmamos el carácter histórico de los mitos; incluso los mitos exageradamente cósmicos, expresan realidades históricas. Si se usa lo cósmico, es para darle más dramatismo y urgencia a los procesos históricos.

Más interesante es analizar la utilidad o función de los mitos y los símbolos. En primer lugar, el mito y el símbolo son polisémicos (esto es, tiene múltiples significados), lo que les permite comunicar diferentes mensajes a la vez. Cuando Roma es simbolizada como Babilonia (Ap. 17), se quiere a la vez decir que es una ciudad opresora e idolátrica. La mujer vestida de sol (Ap. 12) es un mito para significar al mismo tiempo la humanidad (nueva Eva) que opta por la vida, el Pueblo de Dios que engendra al Mesías, la comunidad cristiana, y María la madre del Mesías. El mito queda siempre abierto y disponible a nuevos significados, a condición que se respete su coherencia interna y el contexto histórico donde nació e hizo historia. En segundo lugar, el mito busca identificar y movilizar una comunidad o grupo concreto, especialmente en una situación de total destrucción de las estructuras que identificaban anteriormente a la comunidad; o en circunstancias de extrema opresión o persecución, donde la comunidad está a punto de desaparecer. En tales circunstancias el apocalíptico busca, con la creación de mitos, reconstruir la conciencia del pueblo para que se identifique y se reconstruya como pueblo. En situaciones de opresión o persecución, el mito también permite al pueblo identificarse y movilizarse en contra del sistema opresor/perseguidor. El mito rompe la lógica y el discurso del sistema opresor y permite al oprimido crear un discurso, una lógica y una comunidad alternativa. El mito es una representación orgánica de la conciencia de la comunidad oprimida. Cumple asimismo la función crítica de desenmascarar la realidad: al Imperio le llama Bestia, y a Roma la trata como prostituta. El mito no es para nada pasivo o alienante, por el contrario, su función es movilizadora. La función del mito es la estructuración productiva de la praxis social, y únicamente puede ser entendido y descifrado si el oyente participa de esa praxis social [43]. Hay una relación esencial entre mito y praxis. En la actualidad, nuestros pueblos se movilizan identificados con mitos liberadores. Por supuesto que también hay mitos opresores, que la apocalíptica busca sub-vertir. La cultura popular funciona normalmente con base en mitos, en contra de la cultura

---

[43] P. Trigo/Gutiérrez, 1982: p. 27.

elitista dominante que es más conceptual y abstracta. La re-valorización de los mitos es esencial para una nueva comprensión de la apocalíptica. Esta será una clave esencial para nuestra relectura del Apocalipsis de Juan.

La visión apocalíptica (sueños, éxtasis, cuadros) combina muchos símbolos y mitos en una sola percepción. La visión no puede ser leída como un texto teológico conceptual (como se leería un texto de Santo Tomás, por ejemplo). La visión es sobre todo para ser contemplada y para ser, por este medio, transformada en acción. La visión busca transmitir una convicción fundamental o desarrollar una espiritualidad. Por eso la función tan central en el Apocalipsis de Juan de la liturgia, donde se dan casi siempre las visiones del Apocalipsis. Esa liturgia nos lleva al corazón de la comunidad, y ahí los himnos que ésta canta nos dan las claves para interpretar los textos del Apocalipsis. La visión cumple la misma función que la *parenesis* [44]. El Apocalipsis ofrece visiones de un mundo alternativo, para dar ánimo a los cristianos y aumentar su poder de resistencia en la persecución. La visión, como lo poético, busca organizar la experiencia imaginativa del pueblo. La visión tiene una función de imaginación creativa. La apocalíptica crea visiones para ayudar al pueblo a imaginar y crear un mundo alternativo al mundo que acabó o al mundo dominante opresor. La apocalíptica, en especial mediante sus mitos y visiones, tiene una función de memoria. El pueblo recuerda el pasado y el mensaje del Apocalipsis porque tiene marcada en su memoria las visiones apocalípticas. Por la visión el apocalíptico nos introduce en el mundo de Dios, en el mundo trascendente, no para sacarnos de la historia, sino para hacernos vivir la historia de una manera diferente.

2.2.5. Etica: violencia y discernimiento

Un tema ético muy discutido en la apocalíptica es el de la violencia y el odio que muchos textos parecieran transmitir. La función de estos textos no es ni la violencia ni el odio, sino expresar la situación de extrema opresión y sufrimiento que vivía el Pueblo de Dios. Hoy, el lenguaje de la gente que vive en la extrema miseria o en la cruel persecución no es muy distinto. No podemos pedir a los pobres que hablen el lenguaje elegante y diplomático de los poderosos. El lenguaje del Apocalipsis es un lenguaje de gente en situaciones de extrema opresión y sufrimiento. Si el Apocalipsis usa ese lenguaje en parte es para producir una catarsis en sus oyentes [45], pero por otro lado también para que éstos se sientan identificados y puedan por medio del mensaje del Apocalipsis transformar su odio en conciencia.

---

[44] Fiorenza, 1985, capítulo 7: Retórica visionaria y situación apocalíptica.
[45] Collins, A. Y., 1984.

Otro tema ético en la apocalíptica es el **discernimiento**[46]. El Apocalipsis, según algunos, no distinguiría entre ley/autoridad que mata y ley/autoridad ilegítima, aunque vigente y necesaria para asegurar la vida. Para el Apocalipsis toda autoridad en la tierra sería Bestia y Babilonia. Caería en la polaridad maniquea "Bestia-pueblo de los santos". Rm. 13 y I Pedro hacen un discernimiento más realista. Un cristiano tiene que discernir: si hay una ley que mata, debe ser anulada; si hay una ley que protege la vida, debe ser respetada. Esta falta de discernimiento explicaría el hecho de que el Apocalipsis sea a veces invertido y usado contra el pueblo. El odio del pueblo contra la Bestia se transformaría en el odio de la Bestia contra el pueblo.

Esta objeción no es totalmente válida. En cierta literatura apocalíptica no canónica, algo de esto aparece; pero sobre todo en la apocalíptica cristiana, la apocalíptica se combina profundamente con el discernimiento profético. En el Apocalipsis de Juan lo profético debe ser tomado en serio. Además, no debemos tomar las visiones (por ejemplo, las referentes a las dos bestias en el capítulo 13) como reflejos directos de la realidad o como fotografías del Imperio Romano. Esas visiones son míticas, por consiguiente no deben ser interpretadas en forma literal, sino como símbolos que nos permiten justamente discernir cuando una autoridad es bestia y cuando no lo es. Con esos símbolos los oyentes del Apocalipsis identificaron al Imperio Romano como bestia, pero igualmente podríamos identificar como bestia otras realidades: un padre puede ser bestia con su hijo; un hombre puede ser bestia con su mujer; un líder puede ser bestia con su grupo

Las visiones son mitos abiertos para ser utilizados, no mecánicamente o en forma concordista, sino como instrumentos de discernimiento de la realidad. El Apocalipsis, como libro apocalíptico-profético, hace también otros discernimientos: distingue entre los reyes de la tierra que se prostituyen con Roma, la gran ramera (17, 2-18, 3), y los reyes de la tierra que traen a la nueva Jerusalén los tesoros de la naciones (21, 24-26). Por otra parte, el Apocalipsis tiene una visión universal de la salvación: todos son llamados a la conversión. En las plagas de las cuatro primeras trompetas (8, 2-12), el castigo es apenas sobre un tercio de la historia; hay dos tercios de gracia, abiertos a la salvación. Entre la sexta y la séptima trompeta (tiempo actual) está la acción de los profetas, quienes buscan la conversión de todos; y tienen en parte éxito (cf. 11, 13). La organización del Pueblo de Dios en 12 tribus de 12 mil (7, 5 y 14, 1) es un símbolo de la organización alternativa de la comunidad: tendríamos una distinción entre la organización/ley del pueblo de los santos, y la organización/ley que es bestia.

---

[46] F. Hinkelammert, 1981.

2.2.6. Práctica histórica y testimonio

Se acusa al Apocalipsis de pasividad. El Apocalipsis sería una comunidad cristiana que solamente oye la lectura del Apocalipsis y se representa en su conciencia todas las visiones y relatos que escucha. Algunos comparan el Apocalipsis con las tragedias griegas: el Apocalipsis sería un espectáculo que tendría como finalidad provocar una catarsis (purificación y transformación interna) en un público espectante y pasivo. Muchos dicen que la apocalíptica es sueño, visión, mitos, utopías, que llevan a los cristianos a un mundo imaginario fuera de la historia. Otros afirman que en el Apocalipsis toda la historia la realiza exclusivamente Dios; el ser humano sólo reza, clama, grita, desea, espera, no obstante no se le ofrece la posibilidad de una acción transformadora de la historia. Por último, muchos proclaman el fracaso del Apocalipsis: todo lo que ahí se anuncia (caída de Roma y de las Bestias) nunca se realizó; más bien el Imperio Romano triunfó sobre la Iglesia, cuando una cabeza de la Bestia se hizo "católica" (Constantino).

Todas estas acusaciones normalmente provienen o de un desconocimiento de la apocalíptica, o de una visión racionalista-helenista-liberal de la historia que desprecia o desconoce la fuerza de lo mítico-simbólico, el poder de la esperanza y de la utopía en la transformación de la historia, la eficacia de una transformación de la conciencia colectiva de un pueblo, y finalmente la fuerza, el poder y la eficacia del Espíritu en la historia, y la fuerza de la espiritualidad de los pobres y oprimidos. En los apartados anteriores hemos insistido en que la apocalíptica es histórica y busca conducir a la comunidad a una acción dentro de la historia. El Apocalipsis une escatología y política, mito y praxis histórica. La política y la praxis no quizás en un sentido moderno, pero sí como una acción organizada y consciente del Pueblo de Dios contra el Imperio o sistema opresor:

> El Apocalipsis ha sido la base de la llamada al cambio social y político radical a lo largo de la historia de la Iglesia [47].

En el Apocalipsis ciertamente hay una práctica histórica, y en cada capítulo que iremos viendo llamaremos la atención sobre ella. No es una práctica como la entendería un positivista o racionalista moderno; es diferente y propia del contexto histórico, social y espiritual en el cual nace la apocalíptica. Un elemento fundamental de esta práctica en el Apocalipsis es el Testimonio *(martyría* en griego). El contenido del Apocalipsis es "la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesucristo" (1, 2), por esto los mártires son decapitados (6, 9 y 20, 4) y Juan está desterrado (1, 9). El Testimonio no es una palabra cualquiera, sino una palabra pública (dicha o actuada), que compromete al que la dice ante la sociedad

---

47 Ch. Rowland, 1988: p. 432.

y las autoridades. Es como la palabra que se dice en los tribunales, que permanece y actúa en favor o en contra nuestra. Es, por último, una palabra que se mantiene hasta la muerte. Testigo en griego se dice mártir; los mártires son los que dan Testimonio, incluso con su sangre. El Testimonio en el Apocalipsis tiene siempre una fuerza transformadora de la historia, tanto en el cielo como en la tierra. Sobre todo esto volveremos con detalle en el comentario de los textos.

3. Claves literarias y estructurales para entender el Apocalipsis

Aquí presentaremos solamente la estructura global del Apocalipsis, dejando para los capítulos siguientes la estructura de cada una de sus partes. Primero presentaremos la estructura global, luego su justificación literaria y estructural, y finalmente su comprensión teológica.

3.1. Estructura global

Prólogo y saludo (tiempo presente): 1, 1 - 8

A] 1, 9 - 3, 22: visión apocalíptica de la Iglesia

B] 4, 1 - 8, 1: visión profética de la historia

C] 8, 2 - 11, 19: las 7 trompetas: (re-lectura del Exodo)

Centro: 12, 1 - 15, 4: la comunidad cristiana entre las Bestias

C] 15, 5 - 16, 21: las 7 copas (re-lectura del Exodo)

B] 17, 1 - 19, 10: visión profética de la historia

A] 19, 11 - 22, 5: visión apocalíptica del futuro

Epílogo (tiempo presente): 22, 6 - 21

3.2. Explicación de la estructura global

En primer lugar detectamos una nítida correspondencia entre el Prologo y saludo inicial (1, 1-8) y el Epílogo (22, 6-21); igualmente la correspondencia entre las 7 trompetas (8, 2-11, 19) y las 7 copas (15, 5-16, 21). Ambas secciones son una relectura apocalíptica del Exodo, y tienen ambas la misma teología del éxodo: intervención liberadora de Dios en la historia. La sección de los siete sellos (4, 1-8, 1) tiene en

común con las 7 trompetas y 7 copas únicamente la estructuración de 7 elementos, pues el género literario y la teología de esta sección son muy diferentes a las trompetas y copas, y se parece más bien a la sección 17, 1-19, 10. Por eso, y por otras razones estructurales internas y teológicas que veremos después, proponemos una estructura concéntrica A- B-C-centro-C-B-A [48].

El Apocalipsis no contiene una visión cronológica o por etapas de la historia, tampoco se presenta ordenadamente como una historia de la salvación. Su contenido es más bien escatológico, lo que significa tres cosas fundamentales: 1) una interpretación profética de la situación presente de la comunidad cristiana; 2) el tiempo actual como *kairos,* como el corto tiempo antes del final; y 3) la intervención de Dios que pone fin a los poderes de la muerte e inaugura la instauración definitiva del Reino de Dios [49]. La estructura del libro responde a esta concepción teológica fundamental. El tiempo presente, el *kairos,* el tiempo corto antes del fin estaría entre 4, 1 y 19, 10. Esta sección comienza con una gran liturgia: 4 y 5, y termina como otra importante liturgia: 19, 1-10. Al centro tenemos la interpretación profética de la comunidad cristiana en medio del mundo (la comunidad como signo de la derrota de los poderes opresores en el mundo). Este centro está literalmente enmarcado por la re-lectura apocalíptica del Exodo:

Re-lectura del Exodo (las siete trompetas: 8, 2 - 11, 19)

La comunidad en medio de las Bestias (12, 1 - 15,4)

Re-lectura del Exodo (las siete copas: 15, 5 - 16, 21)

El autor se sitúa entre la sexta y séptima trompeta (10, 1-11, 13): es el momento presente, donde se da la acción de los profetas y testigos; igualmente entre la sexta y séptima copa (16, 13-16), momento también presente, donde se da la acción de los espíritus demoníacos. Vivir la historia como éxodo es vivir el momento presente como el momento de la acción liberadora de Dios en la historia. Dentro de este presente histórico se da da asimismo el "gran día de la cólera del Cordero" (6, 1-8, 1) y el "juicio de la célebre ramera" (17, 1 - 18, 24). Todo esto constituye el presente del Apocalipsis (4, 1 - 19, 10).

---

[48] Fiorenza, 1985, especialmente los capítulos 1 y 6. La autora propone (p. 176) igualmente una estructura concéntrica, donde el centro del libro es la interpretación profética de la situación política y religiosa de la comunidad. Para ella, este centro es 10, 1-15, 4. Según mi esquema, en cambio, el centro es 12, 1-15, 4 pero, como veremos después, el presente de la comunidad también está en 10, 1-11, 13 y en 16, 13-16.

[49] Fiorenza, 1985, capítulo I: Historia y escatología.

Antes de este presente el autor nos da una visión apocalíptica de las Iglesias (1, 9-3, 22), es decir: las comunidades tal cual son ante la presencia y mensaje profético de Cristo Resucitado en medio de ellas. No es exactamente el pasado, pero sí la realidad escatológica en la cual se sitúa y desde la cual parte el Apocalipsis. Después del presente viene la realidad escatológica final, lo que viene después del fin, la visión apocalíptica del futuro (19, 11-22, 5). Esta visión apocalíptica de las Iglesias y del fin tiene también el carácter de Juicio: Jesús y Dios mismo se hacen presentes en la historia para discernir lo bueno y lo malo: Jesús primero hace el juicio en su propia Iglesia y, después, Jesús y Dios mismo hacen el juicio en la humanidad y en el cosmos. Es en este contexto de juicio (en la Iglesia: 1, 9-3, 22) y en la totalidad de la humanidad y del cosmos (19, 11-22, 5), que se juega el tiempo presente, el *kairos* donde la comunidad vive su testimonio profético contra las bestias y los impíos: 4, 1-19, 10. La estructura gira en torno al presente, y no en torno al "fin de los tiempos" (como ocurre en las lecturas fundamentalistas del Apocalipsis).

	Momento presente	
1, 9 - 3, 22	**4, 1 ____________________ 19, 10**	19, 11 - 22, 5
(juicio de las Iglesias)	**La comunidad en medio del mundo**	(juicio del mundo)

Capítulo II

Apocalipsis 1, 1-8 y 22, 6-21
El principio y el fin
del libro del Apocalipsis

1. El principio del libro: Prólogo y Saludo (1, 1-8)

1.1. Estructura del texto

Título del libro: v. 1a
Subtítulo o explicación del título: vv. 1b-3
Saludo: vv. 4-8

1.2. Texto (texto completo presentado según la estructura)

v.1 Apocalipsis de Jesucristo

Dios se la concedió (a Jesús)
para manifestar a sus siervos
lo que ha de suceder pronto
(Jesús) la dio a entender —enviando a su ángel— a su siervo Juan

v. 2 (Juan) dio testimonio
de la Palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo
todo lo que vio.

v. 3 Dichoso el que esté leyendo y los que estén oyendo
las palabras de esta profecía
y (los que) guarden lo escrito en ella
Porque el tiempo está cerca.

v. 4 (Juan) Juan a las 7 Iglesias de Asia.
Gracia y Paz a ustedes
de parte de: Aquel que es, que era y que va a venir
de parte de: los 7 Espíritus que están delante de su trono
v. 5 de parte de: Jesucristo,
el Testigo fiel
el Primogénito de entre los muertos
el Príncipe de los reyes de la tierra.

(Comunidad) Al que nos ama
y nos liberó de nuestros pecados con su sangre
v. 6 e hizo de nosotros un Reino,
Sacerdotes para su Dios y Padre
a él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

v. 7 (Juan) Miren: Viene con las nubes
y le verá todo ojo, hasta los que le traspasaron
y por él harán duelo todas las razas de la tierra.

(Comunidad) Sí. Amén.

v. 8 (Juan) Yo soy el Alfa y la Omega, dice el Señor Dios
Aquel que es, que era y que va a venir
El Todopoderoso.

1.3. Claves de interpretación

1.3.1. Apocalipsis de Jesucristo (1, 1a)

Este es el título del libro. Es Juan el primero que usa la palabra apocalipsis como título de un libro. Apocalipsis significa revelación. Como vimos en la introducción, tiene el sentido de des-ocultamiento, es decir: revelación de algo que estaba oculto, escondido, inaccesible. No es neutro: se revela a los justos, a los pequeños, a los oprimidos, lo que los impíos y opresores no pueden comprender:

> Yo te bendigo Padre... porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes y se las has revelado a los pequeños (Mt. 11, 25).

El contenido de la revelación es la realidad del cielo, esto es, el mundo transcendente de la presencia de Dios en la historia. Lo contrario de la revelación es el ocultamiento, lo que hoy llamaríamos ideología. La

función de la ideología es ocultar las injusticias y legitimar la dominación. El apocalipsis des-oculta el mundo de los pobres y legitima su lucha por el Reino de Dios, que es vida y liberación. Esta revelación es, por lo tanto, una buena noticia para los pobres. El apocalipsis busca des-ocultar la realidad de Dios y la realidad de los pobres en la historia. El apocalipsis hace lo que normalmente no hace ninguno de los medios de comunicación.

En el libro de Daniel, capítulo 2, se nos da un ejemplo del valor que tiene el apocalipsis como revelación. A Daniel, Dios le revela el sentido liberador de la historia, lo que los teólogos del imperio no logran entender. En el Nuevo Testamento, Pablo usa el término con este mismo sentido:

> ...el evangelio anunciado por mí, no es de orden humano, pues no lo recibí ni aprendí de hombre alguno, sino por **revelación de Jesucristo** (Gál. 1, 12).

Pablo no habla así por orgullo, o como un visionario exaltado, sino como profeta apocalíptico, o sea, que Pablo construye su evangelio y lo legitima directamente en la gracia de Dios que le ha permitido discernir, experimentar y conocer a Jesús resucitado en la historia. Es este Jesús, y no la ley, quien le ha revelado el sentido de la historia y de la misión (cf. también Gál. 1, 16 y 2, 2; Ef. 3, 3). Otro texto, de la escuela paulina, posiblemente contemporáneo del Apocalipsis, nos aclara igualmente el sentido del término "apocalipsis":

> ...es propio de la justicia de Dios pagar con tribulación a los que los atribulan, y a ustedes los atribulados descanso con nosotros en la **revelación del Señor Jesús**, desde el cielo con los ángeles de su poder... (2 Tes. 1, 6-7).

O también:

> Por lo tanto ciñan los lomos de su espíritu, sean sobrios, pongan su esperanza en la gracia que se les procurará mediante la **revelación de Jesucristo** (1 Ped. 1, 13).

1.3.2. Subtítulo (1, 1b-3)

Hay aquí tres verbos principales: concedió, significó y dio testimonio *(édoken, esémanen, emartyresen)*. La estructura simplificada de la frase sería así:

> Dios concedió *(édoken)* el apocalipsis a Jesús
> Jesús lo significó *(esémanen)* a Juan
> Juan dio testimonio *(emartyresen)* de él a la comunidad.

La comunidad aparece en tres participios:

el que esté leyendo
los que estén oyendo
los que guardan.

Aparece claramente que el apocalipsis es un texto vivo, que vive en una comunidad reunida, donde hay uno que lo lee y una comunidad que lo escucha y se compromete a guardarlo. Este texto lo reciben de Juan, Juan de Jesús, y Jesús de Dios. Dios lo concede como un don. Jesús lo significa por símbolos y visiones. Juan da testimonio. Esta es la estructura que da legitimidad y fuerza al apocalipsis.

El contenido de este apocalipsis aparece en las siguientes frases:

lo que ha de suceder pronto
la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesucristo
todo lo que vio
las palabras de esta profecía.

Dios revela en el apocalipsis **lo que ha de suceder pronto**. Esta frase aparece aquí y en el epílogo, 22, 6. Pero en 22, 6, donde es Jesús mismo quien habla, agrega a continuación (v. 7): **Mira, vengo pronto** *(érchomai tachú)*. Lo mismo se repite en 22, 12 y 20. En los mensajes proféticos a las Iglesias también se repite la misma frase: 2, 16 y 3, 11. La misma idea, con términos diferentes, se expresa en 2, 5; 3, 3 y 3, 20. Según estos textos, por lo tanto, lo que ha de suceder pronto es la venida de Jesús, no obstante no se refiere a la segunda venida de Jesús al fin de los tiempos, sino a su manifestación gloriosa ahora en el tiempo presente. Jesús viene pronto, en ese tiempo presente del cual se habla entre 4, 1 y 19, 10, es el *kairos* del cual igualmente se nos dice que está cerca: "el tiempo está cerca" *(ho kairós eggús):* 1, 3 y 22, 10. En ese *kairos* viene Jesús para vivir y luchar en la comunidad cristiana enfrentada a las Bestias. El Apocalipsis no se halla centrado en la segunda venida de Jesús, sino en su manifestación gloriosa *(parusía)* ahora en el presente histórico de la comunidad. Además, no se puede hablar propiamente de una "venida" de Jesús, como si se hubiera ido a otro lugar. Jesús nunca se fue; desde su resurrección está siempre presente en medio de las comunidades ("He aquí que yo estoy con ustedes hasta el fin del mundo"). Lo que la comunidad desea no es que "vuelva", sino que se manifieste, que actúe, que libere, que reine.

Otro contenido del Apocalipsis es la **Palabra de Dios y el Testimonio de Jesucristo**. La misma expresión aparece en 1,9; 6, 9 y 20, 4, como la causa de la persecución de los cristianos. Juan recibe este contenido en las visiones apocalípticas: **todo lo que vio.** También se designa el contenido del apocalipsis como las **Palabras de la Profecía**. Lo mismo tenemos en 22, 7.10.18.19. El autor considera claramente el Apocalipsis

como un libro profético. Juan mismo se considera profeta: 10, 8-11. En 1, 1 Dios manifiesta lo que ha de suceder pronto a sus siervos, que según los textos paralelos 22, 6 y 22, 9, se refiere a sus siervos los profetas (cf. también Am. 3, 7: "no hace nada el Señor Yahveh sin revelar su secreto a sus siervos los profetas").

En 1, 3 tenemos una bienventuranza para la comunidad:

> **Dichoso el que esté leyendo y los que estén oyendo las palabras de la profecía y guarden lo que en ella ha sido escrito, porque el tiempo está cerca.**

Es la primera de 7 bienaventuranzas que aparecen en el Apocalipsis: 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7; 22, 14. El Apocalipsis es importante no como doctrina abstracta, sino como experiencia gozosa en la comunidad, en el tiempo presente, en el *kairos* que está ya comenzando.

1.3.3. Saludo: 1, 4-9

Tenemos un saludo como en una carta. Y en 22, 21 el Apocalipsis termina también como una carta. Se combina así el género literario apocalíptico con el epistolar. El autor muestra su libertad frente al género apocalíptico y manifiesta particularidades propias del movimiento apocalíptico cristiano. Igualmente la 2 Tes. es un texto apocalíptico en forma de carta. Sin embargo, este saludo del Apocalipsis es más que un saludo: es un texto litúrgico cuyo contenido es un manifiesto teológico-político. En el texto estructurado que presentamos al comienzo, mostramos cómo hay un diálogo litúrgico entre Juan y la comunidad. Todo el Apocalipsis refleja la liturgia de la comunidad: principalmente los capítulos 4 y 5 y 19, 1-10, pero también en 11, 15-18; 12, 10-12;14, 1-5;15, 1-4; 16, 5-7; 22, 17.20, se refleja la vida litúrgica de la comunidad. Este talante litúrgico de todo el Apocalipsis, sitúa el texto en el corazón de la comunidad cristiana orante y militante. La liturgia refleja además y comunica la fuerza y espiritualidad de la comunidad.

El saludo, además de su forma litúrgica, es un manifiesto teológico con un fuerte contenido político. Hay dos claras alusiones al Exodo: el nombre del Dios liberador: "Yo soy el que soy" (Ex. 3, 14), resuena en el **Dios que es, que era y que viene** de Ap. 1, 4.8; también aparece el pueblo constituido como **Reino, Sacerdotes para Dios**: Ap.1, 6 (Ex. 19, 6). No se trata, como aparece normalmente en las traducciones, de "un reino de sacerdotes", sino de un pueblo constituido como reino, esto es, con poder. De ese pueblo constituido en reino, se dice además que son todos sacerdotes. El título de Jesús como **Príncipe de los Reyes de la Tierra** es asimismo político; igualmente el **miren: viene sobre la nubes...** Aquí se retoma Dn. 7, y significa el triunfo político de Jesús resucitado en la historia presente (como Hijo de Hombre, representante del pueblo

de los santos, que recibe todo el poder y el reino)[1]. La designación de Dios como "el Todopoderoso" *(ho pantocrator)* en el N. T., es típica del Apocalipsis [2]. Aparece 6 veces en contexto litúrgico: 1, 8; 4, 8; 11, 17; 15, 3;16, 7; 19, 6, siempre con un colorido político. En 16, 14 y 19, 15 aparece en un contexto de juicio, también con sentido político. No se trata de un Dios abstracto universal, sino del Dios de los santos, de los justos, de los oprimidos por el Imperio: el Dios de los pobres es un Dios todopoderoso.

El saludo inicial es trinitario, en el triple de parte de. Primero es nombrado Dios como el **que es, el que era y el que viene.** Aquí hay dos rupturas: se refiere primeramente al presente, luego al pasado y después al futuro. Y para el futuro no usa el verbo ser, sino venir. Esto responde a la concepción de la historia de la apocalíptica, donde lo central es el presente; el pasado se reconstruye para animar a la comunidad en el presente; y por último, Dios no es el que será, sino el Dios que viene, que irrumpe, para poner fin a los sufrimientos del tiempo presente. Lo hermoso de esta expresión es que Dios no aparece como un ente abstracto universal (como era el Dios de los filósofos griegos), sino como el Dios de la historia. El Espíritu es presentado de una forma ambigua: **los 7 Espíritus que están ante su trono.** Una expresión semejante en 3, 1; 4, 5; 5, 6. Aquí, por el contexto trinitario, representa al Espíritu de Dios en la plenitud de su actividad y poder (plenitud significada por el número 7). De esta experiencia del Espíritu la comunidad recibe gracia y paz. Las referencias a Jesús son las más abundantes; contienen una cristología muy densa, aunque no abstracta. Es una cristología construida a partir de la experiencia de Juan y de la comunidad cristiana en el mundo. Hay tres referencias en la boca de Juan y tres en la respuesta de la comunidad. Juan dice:

> **...el Testigo fiel, el Primogénito de entre los muertos, el Príncipe de los reyes de la tierra.**

"Testigo" en griego es "mártir". El mártir es el que da testimonio públicamente, dando su vida si es necesario. En 3, 14 Jesús es llamado también el mártir fiel y verdadero. La comunidad de Pérgamo tenía igualmente su mártir fiel, Antipas (2, 13); la Iglesia está representada por dos mártires-profetas en el capítulo 11. En 17, 6 Roma, la prostituta, aparece embriagándose con la sangre de los santos y de los mártires de Jesús. En una Iglesia de mártires, llamar a Jesús el testigo=mártir fiel, era todo un signo de esperanza, ejemplo para la comunidad. Jesús es asimismo el Primogénito, es decir, el primer nacido de entre los muertos (lo que supone que habrán otros nacidos-resucitados de entre los muertos):

---

[1] P. Richard, 1991.
[2] En el N. T. aparece sólo una vez en 2 Cor. 6, 18, en una cita del A. T., y 9 veces en el Apocalipsis.

también es un signo de esperanza en una comunidad donde abundaban los asesinados por la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesús (6, 9; 20, 4). Jesús, proclamado como Príncipe *(ho árchon)* soberano o gobernante sobre los reyes de la tierra, era también un signo de esperanza para los cristianos oprimidos por los poderes políticos del Imperio. También en 17, 14 y 19, 16 aparece esta expresión con un claro sentido político. A este saludo litúrgico de Juan, la comunidad responde refiriéndose a Jesús, no tanto con títulos cristológicos, sino expresando su propia experiencia de Jesús resucitado en medio de la comunidad:

> **...al que nos ama y nos liberó de nuestros pecados con su sangre e hizo de nosotros un Reino, sacerdotes para Dios...**

La comunidad se siente amada y liberada por Jesús, por su martirio hasta la muerte a causa del Reino de Dios. La comunidad se siente asimismo constituida con poder, Jesús ha hecho de ella un Reino; son un pueblo poderoso de sacerdotes:

> Ustedes son linaje elegido, sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido, para anunciar las alabanzas de Aquel que los ha llamado de las tinieblas a su admirable luz; ustedes que en un tiempo no eran pueblo y que ahora son el Pueblo de Dios... (1 Ped. 2,9-10).

Sobre esto volveremos cuando comentemos 5, 10, donde también aparece la misma expresión.

El v. 7 habla de la venida actual de Jesús resucitado (verbo en presente: *érchetai):* **miren que viene**; Jesús viene en el hoy histórico que vive la comunidad en el mundo (con categorías políticas de Dn. 7 que ya vimos), y habla igualmente de su manifestación futura (verbos en futuro: *ópsetai... kópsontai):* **todo ojo verá... harán duelo...**; Jesús también se manifestará algún día para poner fin al tiempo presente e inaugurar el Reino de Dios en la historia (19, 11-22, 5). El v. 8 termina haciendo inclusión (comienzo igual al fin) con el v. 4. Se agrega la expresión: Yo soy el Alfa y la Omega, que expresa el comienzo y el fin de la historia.

2. El final del libro: Epílogo (22, 6-21)

2.1. Estructura del texto

Intervención de Jesús (vv. 6-16)

A] Jesús: vv. 6-7 (retoma la palabra del ángel-guía)

B] Juan: v. 8
B] Angel: v. 9

A] Jesús: vv. 10-16

Liturgia (vv. 17-20)

A] Aclamación-invitación: v.17

B] Admonición: vv. 18-19 (hecha al parecer por Jesús mismo)

A] Aclamación: 20

Saludo epistolar final (v. 21)

2.2. Texto (texto completo presentado en forma estructurada)

v. 6 Y me dijo:

(Jesús) Estas son las palabras ciertas y verdaderas.
El Señor, el Dios de los espíritus de los profetas
envió a su ángel para mostrar a sus siervos
lo que ha de suceder pronto
v. 7 —¡Mira! Vengo pronto—.
Dichoso el que guarda las palabras proféticas de este libro.

v. 8 (Juan) Yo, Juan, el que oía y veía estas cosas,
cuando oí y vi, caí para adorar
delante de los pies del ángel que me mostraba estas cosas.

v. 9 El me dice:

(Angel) Cuidado, no.
Yo soy un siervo como tú y tus hermanos los profetas
y los que guardan las palabras de este libro.
A Dios tienes que adorar.

v. 10 (Juan) Y me dijo: (se anuncia al ángel, pero habla Jesús)

(Jesús) No selles las palabras proféticas de este libro,
porque el tiempo está cerca.

v. 11 El injusto, siga aun cometiendo injusticias
el manchado, siga aun manchándose
el justo, siga aun practicando la justicia
el santo, siga aun santificándose.

v. 12 -¡Mira! Vengo pronto
Mi recompensa conmigo,
para pagar a cada uno según su obra

v. 13 Yo, el Alfa y la Omega
el Primero y el Ultimo
el Principio y el Fin.

v. 14 Dichosos los que lavan sus vestiduras
así tendrán derecho al árbol de la vida
y entrarán por las puertas de la ciudad
v. 15 Fuera los perros,
los hechiceros, los prostituidos,
los asesinos, los idólatras
todo el que ama y hace la mentira.
v. 16 Yo, Jesús, envié a mi ángel
para dar testimonio a ustedes
de lo referente a las Iglesias.
Yo soy la raíz y la estirpe de David,
el lucero radiante del alba.

(Celebración litúrgica de la comunidad)

v.1 7 El Espíritu y la Esposa dicen: -¡Ven!
El que oye, diga: -¡Ven!
El que tenga sed, venga.
El que quiera, tome agua de vida gratis.

v. 18 (Jesús) Yo testifico a todo el que escuche
las palabras proféticas de este libro:
Si alguno añade algo sobre esto, Dios echará sobre él
las plagas que se describen en este libro.

v. 19 Si alguno quita algo a las palabras de este libro
profético,
Dios le quitará su parte en el árbol de la Vida y
en la Ciudad Santa, que se describen en este libro.

v. 20 (Juan) Dice el que da testimonio de todo esto:
(Jesús) Sí, vengo pronto
(Comunidad) Amén, ven Señor Jesús (Marana-thá)

v. 21 (Juan) La gracia del Señor Jesús sea con todos. Amén.

2.3. Claves de interpretación

Tenemos aquí un diálogo entre Jesús (su ángel) y Juan. También aparece la comunidad, que celebra su liturgia. En los vv. 6 y 7 pareciera que sigue hablando el ángel que ha guiado a Juan en la visión de la Nueva Jerusalén (21, 9), pero el que de hecho habla es Jesús quien dice “Vengo pronto”. No hay así diferencia entre Jesús y su ángel. En el v. 8 habla Juan en forma enfática. En el v. 9 aparece en forma independiente el ángel. Entre los vv. 10-16 habla Jesús. Entre los vv. 17 y 20 tenemos la liturgia final, donde interviene el Espíritu, la Nueva Jerusalén y la

comunidad cristiana: Jesús interviene en medio de la liturgia con una imprecación típicamente apocalíptica: vv. 18-19. Termina con un saludo final, como si se tratara de un carta, conectando así con el saludo epistolar inicial de 1, 4-8.

En este epílogo se acentúa fuertemente el carácter profético del Apocalipsis. El autor cuatro veces designa al conjunto del Apocalipsis con la expresión **las palabras proféticas de este libro** (v. 7.10.18.19); retoma así la expresión similar de 1, 3: las palabras de este profecía. Dios es designado (v. 6) como **el Dios de los espíritus de los profetas**. Lo que se interpreta como el Dios que inspira a los profetas; no obstante quizás es mejor traducir más literalmente como el Dios que vive en el corazón de los profetas. El ángel se designa como un **con-siervo de Juan y sus hermanos los profetas**, lo que da a entender que Juan está asociado a un grupo de profetas. Esa comunidad profética explicaría el plural **ustedes** en el v. 16, como el destinatario del Apocalipsis. El ángel cumple asimismo la función de profeta; él es profeta como Juan y sus hermanos los profetas. Cumplen la misma función. Posiblemente los 7 ángeles de las 7 Iglesias de los capítulos 2 y 3 son estos profetas que junto con Juan animaban a las comunidades cristianas del Asia Menor [3]. Es a estos profetas que Dios revela **lo que ha de suceder pronto** (22, 6 que retoma 1, 1). Estos profetas son llamados siervos de Dios, según un texto muy significativo para el Apocalipsis: "No hace nada el Señor Yahveh sin revelar su secreto a sus siervos los profetas" (Am. 3, 7). Todo esto aparece ampliado en los capítulos 10 y 11 del libro.

El contenido fundamental de este epílogo se resume en la frase que se repite tres veces (vv. 7.12.20): vengo **pronto** *(érchomai tachú)*. Como ya dijimos al interpretar 1, 1-3, Jesús no se refiere a su segunda "venida" o manifestación gloriosa al final de los tiempos (19, 11), sino que se refiere a su venida ahora, presente y actual, a la comunidad cristiana que lucha en el mundo en el tiempo presente contra las Bestias. Lo que ha de suceder pronto es esta venida de Jesús en el tiempo presente, es Jesús que se hace presente en medio de las Iglesias (1, 9-3, 22). La Parusía no es fundamentalmente la segunda venida de Jesús, sino sobre todo su presencia victoriosa en la historia: en el tiempo presente, en el mundo y la Iglesia. Es por esa manifestación presente de Jesús que el Espíritu, la Novia, la comunidad, dicen **ven, ven, amén, ven, Señor Jesús, Marana tha** (vv. 17.20). Toda la primera sección donde habla Jesús (vv. 6-7) tiene sentido en el contexto de esta escatología presente. Porque Jesús viene pronto, la dicha está en guardar las palabras proféticas del Apocalipsis. Los vv. 8-9 (que retoma 19, 10) muestran el peligro de la idolatría dentro de la comunidad. La idolatría no era una amenaza puramente externa, que venía de la Babilonia y de la Bestia, sino que también podía darse en Juan y entre los mismos profetas.

---

[3] Fiorenza,1985, capítulo 5.

A la luz de esta presencia victoriosa de Jesús en la historia, podemos entender la segunda sección donde Jesús es el que habla (vv.10 al 16). Toda esta sección se refiere a la escatología presente. Comencemos por el v. 10: **No selles las palabras proféticas de este libro, porque el tiempo (ho kairos) está cerca.** En Daniel (8, 26; 10, 14) y otros libros apocalípticos que usan la pseudonimia (identificación con un personaje del pasado para anunciar una profecía futura), normalmente se ordena al vidente sellar la profecía, la cual será abierta en un tiempo futuro. Aquí no es el caso. La revelación del Apocalipsis es para ahora, es para ya, para el tiempo presente, para el *kairos* que está ya aquí. Es el tiempo presente del v. 11, donde cuatro veces se repite el aún *(eti):* es el *kairos* donde aún hay tiempo: sea para practicar la injusticia y la idolatría, sea para practicar la justicia y ser santos.

En los vv. 12 al 14 tenemos el adelanto de la escatología futura en el presente de la historia, del mundo y de la comunidad. El fundamento que hace posible este adelanto del futuro en el presente lo tenemos en el v.13, donde Jesús se proclama Señor de la Historia: **Yo soy el Alfa y la Omega, el Primero y el Ultimo, el Principio y el Fin.** En el v. 14 se proclama **dichosos los que lavan sus vestiduras.** El verbo lavar *(pluno)* aparece en el Ap. sólo en 7, 14 y aquí, en dos textos que son claramente paralelos. En 7, 14 se trata de los mártires, "los que vienen de la gran tribulación y lavaron *(éplunan)* sus vestiduras...". Se trata aquí de los mártires, ya en el cielo, que lavaron (verbo *aoristo*-pasado) sus vestiduras (el significado de esta expresión lo veremos en su lugar). En 22, 14, por el contrario, se trata del presente: los que lavan, los que están ahora lavando sus vestiduras (participio presente), que **tendrán derecho** en el futuro escatológico **al árbol de la vida y que entrarán en la Nueva Jerusalén.** El otro macarismo del v. 7, paralelo a este del v. 14, también cobra pleno sentido referido al tiempo presente: es ahora el *kairos* donde se hace urgente guardar las palabras proféticas de este libro. El v. 12 está igualmente en ese mismo contexto de presente: **mi recompensa para pagar a cada uno según sus obras.** Aparece aquí la palabra *misthos* que puede significar premio, recompensa, salario, y que en el Apocalipsis aparece apenas en 11, 18 y en este v. 12. En 11, 18 es la recompensa que Jesús dará en su manifestación gloriosa (en 19, 11 ss). En nuestro v. 12 se trata del premio que Jesús trae, o que él mismo es, para los que luchan ahora en el tiempo presente; premio o recompensa según sea la práctica de cada uno. En 11, 18 la recompensa se encuentra unida al juicio después del sonido de la séptima trompeta; aquí en el v. 12 la recompensa la trae Jesús que ya viene.

También el v. 15 tiene un sentido de escatología presente: **fuera los perros, que son los idólatras y los asesinos.** Si se refiriera al futuro escatológico, de los cielos y tierra nueva y de la Nueva Jerusalén, ya no hay nada que pueda quedar fuera. Ya no hay adentro y afuera. En 21, 8, donde tenemos un texto paralelo, se trata claramente de la escatología final, donde los idólatras y asesinos ya no quedan fuera, sino que son

arrojados al lago de fuego y azufre, que como veremos en su lugar, significa que desaparecen para siempre. Pero aquí en 22, 15 no desaparecen, sino que se los echa afuera, es decir, fuera de la comunidad. En el tiempo presente, ahora, no deben haber idólatras y asesinos en la comunidad. Ese es el pecado de la Iglesia de Pérgamo (2, 12-17), que tolera en su interior a los balaamitas y a los nicolaítas (que como veremos son idólatras).

Por último, en el v. 16 se nos dice enfáticamente: **Yo Jesús envié a mi ángel para dar testimonio a ustedes de lo referente a las Iglesias.** El contenido del Apocalipsis es un mensaje dado a Juan y a su comunidad de profetas (por eso el plural ustedes), sobre todo lo referente a las Iglesias. La palabra iglesia *(eklesía)* aparece en el Apocalipsis 19 veces, solamente en los capítulos 1 al 3 y aquí en 22, 16. Todo el mensaje del Apocalipsis, por lo tanto, es para el tiempo de la Iglesia, el tiempo presente, el *kairos* que ahora llega, el momento donde Jesús dice que llega (vengo pronto); lo que ha de suceder pronto, es lo que va a suceder en este *kairos* presente de las Iglesias.

Esto se confirma por las dos imágenes que usa Jesús para autoidentificarse (v. 16): **Yo soy la raíz y la estirpe de David, el lucero radiante del alba.** Jesús es la raíz del pueblo de Dios, él es la estirpe del Israel verdadero. Jesús no es retoño (Is. 11, 1ss), sino raíz y estirpe (cf. Jn. 15: Yo soy la vid verdadera...). Jesús también dice ser el lucero radiante del alba. La imagen se refiere a la estrella (Venus), que anuncia el fin de la noche y la proximidad de la aurora (cf. Rm. 13, 12). Venus era asimismo signo de victoria (de la luz sobre las tinieblas). En la tradición bíblica y en la apocalíptica esta imagen es conocida: "Lo veo, aunque no para ahora, lo diviso, pero no de cerca, de Jacob avanza una estrella, un cetro surge de Israel" (Nm. 24, 17, de donde surge la idea del Mesías como estrella). Véase igualmente el Testamento de Leví 18, 1-5:

> ...suscitará el Señor un sacerdote nuevo, a quien serán reveladas todas las palabras del Señor, él juzgará la tierra durante muchos días. Su estrella se levantará brillando como luz del conocimiento...

También el Testamento de Judá 24, 1-5. La imagen aparece asimismo en 1 Ped. 1, 19:

> Y así se nos hace más firme la palabra de los profetas como a lámpara que luce en lugar oscuro, hasta que despunte el día y se levante en vuestros corazones el Lucero de la mañana.

Aquí Lucero traduce el griego *Phosphóros,* y que en latín es Lucifer, que significa "el que lleva o trae la luz" [4]. Ambas imágenes cristológicas de raíz y estrella del alba, apuntan, más que a una realidad escatológica

---

[4] Cf. Hinkelammert, 1981: pp. 223-227.

final, a la realidad de Jesús en el *kairos* presente, al Jesús que inicia por su Resurrección el triunfo de la comunidad en la lucha presente (para construir el Reino en la tierra y para despertar a la aurora, para que la luz triunfe sobre la tinieblas).

Resumiendo, podemos decir que Ap. 22, 10-16 se refiere a la escatología presente: a la intervención liberadora de Dios en el tiempo presente del Apocalipsis (4, 1 hasta 19, 10). Esto es coherente con la otra intervención de Jesús en 22, 6-7 y con la liturgia de 22, 17.20. De igual modo, la imprecación de Jesús en los vv. 18-19 solamente tiene sentido para el tiempo presente. Tanto la introducción (1, 1-8) como el epílogo (22, 6-21) enmarcan todo el Apocalipsis en el *kairos* presente, en ese *kairos* donde Jesús viene. El Apocalipsis nos revela lo que ha de suceder pronto en ese *kairos* presente. Por eso la necesidad y la felicidad de guardar todas las palabras proféticas de este libro, y ¡ay de aquel que quite o agregue algo a estas palabras! Debemos vivir este tiempo presente (Ap. 4, 1-19, 10) repitiendo sin cesar Marana tha Jesús, ¡Ven Señor Jesús! Después vendrá el tiempo del fin, lo que pondrá fin a este tiempo presente (Ap. 19, 11-22, 5).

Capítulo III

Apocalipsis 1, 9 - 3, 2
Visión apocalíptica de la Iglesia

1. Introducción a la lectura y estructura de Apocalipsis 1, 9 - 3, 22

1.1. Estructura general de la sección

1) Visión inaugural: Jesús resucitado en medio de las 7 Iglesias: 1, 9-20.
2) Siete mensajes proféticos a las 7 Iglesias: 2, 1-3, 22.

Las dos partes están íntimamente unidas, en lo literario y en lo teológico. En la visión inaugural tenemos el fundamento de los 7 mensajes proféticos: Jesús vivo en medio de las Iglesias ordena a Juan que escriba a las 7 Iglesias. Los 7 mensajes son parte de la visión inaugural. Por otro lado, el que habla a cada Iglesia es Jesús, tal cual ha sido visto en la visión inaugural. En casi todos los mensajes se dice "Esto dice el que..." y se retoma algún elemento de la visión inaugural, para hacer la unión entre las dos partes.

También quisiéramos llamar la atención acerca de ciertas correspondencias entre esta sección primera (1, 9-3, 22): visión apocalíptica de la Iglesia, y la sección última (19, 11-22, 5): visión apocalíptica del futuro. Ambas secciones empiezan con una visión inaugural donde Jesús

es la persona central. En la sección primera, Jesús se enfrenta con cada una de las Iglesias: discierne lo bueno y lo malo en cada una de ellas, y da ánimo al vencedor. En la visión de la sección final, Jesús enfrenta a las Bestias y a los reyes de la tierra. Jesús, antes de juzgar al mundo, juzga a la Iglesia. Asimismo, hay bastantes correspondencias entre las promesas al vencedor en cada mensaje (2, 7; 2, 11; 2, 17; 2, 26-27; 3, 5; 3, 12; 3, 21) y la sección final (19, 11-22, 5). Jesús promete al vencedor: comer del árbol de la vida, no sufrir la muerte segunda, no borrar su nombre del libro de la vida, etc., realidades todas de la última sección del Apocalipsis. En la primera sección, Jesús prepara a la Iglesia para vivir el presente. En la última sección, Jesús pone fin al tiempo presente y transforma la historia por la destrucción de las fuerzas del mal y la construcción del Reino de Dios y la nueva creación. Entre ambas secciones Juan sitúa el tiempo presente, el *kairos* que llega, lo que debe suceder en breve: 4, 1-19, 10.

1.2. Estructura de la visión inaugural (1, 9-20)

1) Contexto de la visión: vv. 9-10a
Yo, Juan, vuestro hermano y compañero...
Me encontraba en la isla llamada Patmos...
Por causa de la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesús
Caí en éxtasis el día del Señor...

2) Visión: vv. 10b-19

audición (oí): vv. 10b-11	(v. 11: Lo que veas escríbelo en un libro y envíalo a las 7 Iglesias)
visión (vi): vv. 12-16	
audición: vv. 17-19	(v. 19: Escribe, pues, lo que has visto: lo que ya es y lo que va a suceder más tarde)

3) Explicación de la visión: v. 20

1.3. Estructura de cada mensaje a cada Iglesia

La estructura de cada mensaje es casi siempre la misma:

1) Destinatario: "Al ángel de la Iglesia de..."
2) Orden de escribir: "escribe..."
3) Quién escribe: "esto dice el que..." (retoma algún elemento de la visión)
4) Cuerpo de la carta: tiene casi todos estos elementos:

—descripción de la situación: "conozco..."
—reprensión: "pero tengo contra ti..."

—orden de arrepentimiento: "arrepiéntete..."
—revelación profética: "mira..."
—promesa de visita: "iré pronto donde ti... vengo pronto..."
—exhortación: "no temas... recuerda... te aconsejo..."

5) Llamado a escuchar: "El que tenga oídos, oiga lo que..."
6) Promesa escatológica al vencedor: "Al vencedor la daré..." (remite normalmente a la última sección del libro: 19, 11-22, 5).

2. Claves de interpretación

2.1. Visión inaugural (1, 9-20)

El contexto de la visión (vv. 9-10a) nos da cuatro claves de interpretación. La primera es la presentación de Juan. No sabemos históricamente quién es este Juan, autor del Apocalipsis. Véase cualquier comentario o introducción sobre las opiniones existentes. Más importante es lo que este Juan dice de sí mismo aquí, y en todo el libro. En este pasaje se presenta como **hermano y compañero** de sus destinatarios *(adelfós kai synkoinonós)*. Con esto excluye toda jerarquización de poder dentro de la Iglesia. La Iglesia del Apocalipsis es una Iglesia dirigida principalmente por profetas. Juan es un profeta (véase 1, 1-3; 10, 1-11; 22, 6-21), posiblemente responsable de muchas comunidades del Asia Menor, pero no por eso deja de ser hermano y compañero. Más concretamente es compañero **en la tribulación** *(thlipsis)*, **reino** *(basileia)* y **resistencia** *(hypomoné)* [1] **en Jesús**. Juan comparte con las Iglesias la **tribulación**. Se refiere a la persecución-represión (Juan se encuentra exilado en Patmos, y las comunidades sufren de vez en cuando persecuciones), no obstante la tribulación se refiere más bien a la opresión, marginalización, humillación **permanente** que deben sufrir los creyentes en el Imperio Romano. Juan comparte también positivamente el **Reino**, que es la respuesta y la alternativa cristianas a la tribulación. Los cristianos buscan construir el Reino de Dios en la tierra (20, 1-10), buscan para ello construir la Iglesia como comunidad alternativa (14, 1-5) al Imperio (las Bestias y Babilonia), y para eso se necesita sobre todo **resistencia**, aguante, fuerza, lucha. **En breve**: el hermano Juan comparte con las Iglesias la situación de opresión, el proyecto alternativo histórico del Reino de Dios, y la resistencia para construirlo.

Juan se encuentra exilado en la isla de Patmos **por causa de la Palabra de Dios y del Testimonio de Jesús**. Este es el contenido de todo el Apocalipsis (1, 2) y la causa de la muerte de los mártires (6, 9 y 20, 4). Juan **cae en éxtasis** (literalmente: llegué a estar en espíritu) **el día**

---

[1] Traducimos *hypomoné* correctamente por "resistencia" y no por "paciencia". La *hypomoné* es una actitud activa, que implica práctica histórica.

del Señor. Juan no sueña, ni tiene visiones alienantes o engañosas. La visión es un acto de fe y de espiritualidad, y Juan es transformado por el Espíritu para recibir una revelación. Es el día del Señor, ciertamente el Domingo, ya asumido como el día de los cristianos. Juan tiene la visión durante una liturgia, y posiblemente durante la Eucaristía. Esto lo siguiere el marco de la liturgia en 1, 4-8 y 22, 17.20, que ya comentamos. Especialmente 22, 17 tiene connotaciones eucarísticas.

La visión en el Apocalipsis busca siempre comunicar una certeza fundamental. Son visiones literarias que se escriben, y que difícilmente pueden ser dibujadas. No podemos interpretar una visión de la misma manera que interpretamos un texto teórico-conceptual. Los dos son igualmente racionales y transmiten un mensaje, sin embargo deben ser leídos en forma diferente. La visión, si bien es literaria, debe ser ante todo contemplada, tratando de captar el mensaje de los símbolos en forma directa. La visión, y todos los símbolos que la componen, transmite una certeza, una experiencia, una espiritualidad, una fuerza, que no siempre puede ser explicada conceptualmente. Por ejemplo, cuando Juan nos dice: "sus ojos como llamas de fuego", no expresa un concepto, pero sí una experiencia espiritual que debe ser interiorizada para comprender el mensaje total de la visión. La visión, al transmitir una fuerza o certeza fundamental, no busca tanto teorizar sino más bien motivar, convencer, movilizar. Busca reconstruir la conciencia, o como hemos dicho en la introducción, reconstruir el cielo. La visión cumple una función des-ocultadora de la historia: revela lo que no aparece a simple vista, aunque es transcendente y fundante. También cumple una función crítica de la dominación y una función de memoria histórica: ayuda a la comunidad a recordar verdades fundamentales para ser vividas.

La certeza fundamental que busca transmitir esta visión inaugural es que Jesús resucitado está vivo corporalmente en medio de las Iglesias (por lo tanto dentro de nuestra historia), y que tiene además poder sobre la muerte y el lugar de los muertos (tiene poder para destruir la muerte y para sacar a éstos vivos del lugar de la muerte). Pero este mensaje no se encuentra sólo en las palabras del v. 18, sino en toda la visión. El símbolo de la figura humana (literalmente "como un hijo de hombre") está tomado de Dn. 7 y representa allí al Pueblo de los Santos del Altísimo. Es el anti-símbolo de las Bestias, que representan a los Imperios [2]. En el Apocalipsis este símbolo representa claramente a Jesús resucitado (aunque no pierde las connotaciones que tiene en Dn. 7). La visión insiste en la corporeidad de Jesús: la figura humana tiene **vestido, cabeza, cabellos, pies, voz, mano, boca, rostro.** El autor expresa simbólicamente cómo él experimenta cada elemento de la corporeidad de Jesús: el vestido es una túnica sacerdotal; los cabellos son blancos; los ojos como fuego; los pies sólidos como el metal; su mano tiene 7

---

[2] P. Richard, 1991.

estrellas (los responsables de cada comunidad están seguros en la mano de Cristo resucitado); de su boca sale una espada penetrante; su rostro brilla como el sol. Finalmente, Juan siente físicamente la mano de Jesús sobre su cuerpo: **El puso su mano derecha sobre mí.**

Dos veces Jesús manda a Juan escribir lo que está viendo: vv. 11 y 19, lo que configura una inclusión (un texto que se repite al comienzo y al final, que enmarca una sección y que tiene una función interpretativa especial). Juan debe escribir en un libro (literalmente en un rollo) lo que ha visto y enviarlo a las 7 Iglesias. El contenido de lo que ve es **lo que ya es y lo que va a suceder después de esto** (v. 19). **Lo que es** se refiere a esa presencia corporal e histórica de Jesús resucitado en medio de las Iglesias, con todo lo que esa presencia significa para cada comunidad (lo que transmite la fuerza de sus ojos, de su rostro, de su boca... el saber que los 7 ángeles están en su mano derecha, etc.); esta presencia no saca a las Iglesias fuera de la historia (pues sufrirán persecuciones, tienen que luchar y vencer...), pero las hace vivir una situación escatológica, es decir, donde esa realidad profunda y transcendente de la historia cuenta y es importante para la vida de las Iglesias; el cielo nos hace vivir de una manera diferente, transcendente y espiritual [3]. Las 7 Iglesias tienen ya una existencia diferente, porque Cristo ha resucitado y el tiempo de la resurrección ya comenzó. **Lo que va a suceder más tarde** es lo que el Apocalipsis nos presenta entre 4, 1 y 19, 10, que constituye el presente histórico de las Iglesias en el mundo.

2.2. Mensajes proféticos a las 7 Iglesias (2, 1 - 3, 22)

2.2.1. Claves para una interpretación global

En primer lugar, llama la atención la relación viva de Jesús resucitado con las Iglesias. Jesús está vivo en medio de ellas y tiene a los responsables de cada comunidad (las 7 estrellas) en su mano derecha (1, 16, que se retoma en forma intensiva en 2, 1). Jesús se presenta a cada Iglesia de una forma diferenciada y particular. Conoce la vida de cada una, reconoce lo bueno, reprende lo malo, exhorta, llama, amenaza, profetiza, promete una recompensa al vencedor, distinta según la Iglesia. Jesús hace como una visita pastoral a las Iglesias. La presencia de Jesús es tan real y efectiva, que por eso quizás no aparecen jerarquías y poderes dentro de las Iglesias del Apocalipsis. Es Cristo resucitado quien las dirige personalmente.

El número 7 en el Apocalipsis significa plenitud, por eso muchos comentadores piensan en una plenitud eclesial y universalizan estos

---

[3] Ya vimos en el capítulo introductorio lo que para el Apocalipsis es "tierra-cielo": dos dimensiones de la misma historia (la dimensión empírica-experimentable y la dimensión oculta-transcendente).

mensajes, como mensajes abstractos dirigidos a toda la Iglesia de todos los tiempos. Esto contradice el sentido del texto. Si Juan elige 7 Iglesias y no 10 o más, que ciertamente existían en esa región, es para dar plenitud y carácter universal a una realidad concreta. La universalización no niega el carácter real y concreto de cada comunidad. Son comunidades realmente existentes. Las comunidades en el Apocalipsis son como las de hoy: todas muy diferentes y con problemas específicos. La comunidad de Esmirna y la de Filadelfia son perfectas. Las de Efeso y Tiatira tienen más virtudes que defectos. La de Pérgamo es buena y mala a la vez. Sardes, salvo unos pocos, es toda negativa. Por último, la de Laodicea es un desastre de comunidad. No obstante Jesús se dirige a todas con el mismo amor pastoral.

Jesús se hace presente en medio de las Iglesias y les dirige un mensaje profético a cada una, para transformarlas (les da una existencia escatológica) y prepararlas a vivir el *kairos* que ahora comienza, el momento presente en el cual tendrán que enfrentarse con el Imperio. Jesús prepara a las comunidades para el presente, no para la Parusía del fin de los tiempos. De ahí que a la Iglesia de Efeso (2, 5) le diga que se arrepienta, si no "iré donde ti" *(érchomai soi)*. También a la de Pérgamo le dice:

> Arrepiéntete, pues; si no, iré pronto donde ti *(érchomai soi tachú)* y lucharé contra ésos (nicolaítas) con la espada de mi boca (2, 16).

A la de Filadelfia dice igual: "Vengo pronto" *(érchomai tachú)* (3, 11). Incluso a la aborrecida Iglesia de Laodicea, dice:

> Mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y me abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo (3, 20).

En todas estas expresiones se trata de la manifestación de Jesús resucitado en el tiempo presente (que en el relato va de 4, 1 hasta 19, 10); no se refiere a la parusía final (19, 11ss). Las virtudes que más exige a las Iglesias, son las necesarias para la tribulación del tiempo presente: resistencia, no desfallecer, no temer, caridad, fe, espíritu de servicio, ánimo, etc. En esa tribulación del tiempo presente hay que luchar y vencer, por eso al fin de cada mensaje tenemos la promesa al vencedor.

Otra clave importante para interpretar los 7 mensajes, es descubrir quiénes son los **oponentes internos** de Juan en las Iglesias y cómo los enfrenta. Estos oponentes son: los que se llaman apóstoles sin serlo (2, 2); los nicolaítas (2, 6); algunos que sostienen la doctrina de Balaam (2, 14); los nicolaítas (2, 16); la profetiza Jezabel y su grupo (2, 20). Todos ellos pertenecen a la misma corriente, y los nombres que Juan les da son tipológicos o simbólicos. "Nicolaos" significa "el que vence al pueblo" *(niká-laón);* similar a Balaam, que significa "el que consume al pueblo" *(bala-am),* y que tomado de Nm. 22-24 es tipo del que maldice al pueblo

y lo corrompe; Jezabel (1 R. 17-21) es tipo de la mujer idólatra que combate a los profetas de Yahveh.

¿Cuáles son sus prácticas? En 2, 14 tenemos una descripción; hay una referencia un poco oscura al A. T. En Nm. 25, 1-2 se narra el incidente de fornicación e idolatría en Baal-Peor. Según Nm. 31, 16 sucedió por consejo de Balaam; éste aconsejó a Balak (Nm. capítulos 22-24) que utilizara mujeres moabitas para seducir a los israelitas. El sentido es claro: **la doctrina de Balaam es la idolatría.** Esta se realizaría en la comida de carnes sacrificadas a los ídolos y en la fornicación, que puede ser real o un símbolo para la idolatría. En 2, 20 la práctica de Jezabel es la misma de Balaam en 2, 14. Y en 2, 24 se dice de estos oponentes que conocen "las profundidades de Satanás". ¿Quiénes son todos estos oponentes: nicolaítas, balaamitas, falsos apóstoles, seguidores de Jezabel, conocedores de las profundidades de Satanás? Son todos los mismos. Son los mismos que combatió Pablo en I Cor. Sería una corriente gnóstica o pre-gnóstica, cuyos miembros creen poseer un conocimiento superior de Dios, se creen ya salvos y desprecian a los cristianos más humildes. ¿Qué hizo surgir esta tendencia? La necesidad de algunos cristianos de transformar el cristianismo para poder participar en la vida económica, política y social del Imperio. Esta participación se daba en las asociaciones y gremios, donde el culto al emperador era la ideología corriente y comer la carne sacrificada a los ídolos era su práctica normal. El cristianismo se espiritualiza para poder participar en estas estructuras sin problemas de conciencia. Los que realizan esta transformación del cristianismo son los cristianos ricos y poderosos. El gnosticismo nace como una adaptación del cristianismo al Imperio. En el Apocalipsis, Juan se opone radicalmente a esta tendencia. Los combate con su doctrina sobre el Testimonio y el Martirio: la vida cristiana como una vida contraria al Imperio Romano. El que lleva la marca de Dios no puede comprar o vender (capítulo 13), es marginalizado de la vida social y comercial de la ciudad. Pablo combatirá en forma semejante a sus oponentes entusiastas con su teología de la cruz.

Además de los oponentes internos, están los **oponentes externos.** El oponente externo global, omnipresente aquí y en todo el Apocalipsis, es el Imperio Romano. A la Iglesia de Esmirna, Jesús le dice:

> No temas por lo que vas a sufrir: el Diablo va a meter a algunos de ustedes en la cárcel para que sean tentados y sufrirán una tribulación de diez días (2, 10).

Según los capítulos 12 y 13 del Apocalipsis, el Diablo actúa en la historia a través de la Bestia que es el Imperio Romano. Aquí se anuncia a la comunidad una persecución por parte del Imperio, que no durará mucho tiempo. A la Iglesia de Pérgamo, Jesús le dice:

> Sé dónde vives; donde está el trono de Satanás... Antipas, mi testigo fiel, fue muerto entre ustedes ahí donde habita Satanás (2, 13).

Satanás aquí es una simbolización de la fuerza "espiritual y sobrenatural" del Imperio Romano, que actúa por medio de sus estructuras. En la Iglesia de Tiatira, Jesús alaba a los que no comparten la doctrina de los entusiastas gnósticos (enemigos internos que ya vimos). Según ellos esa doctrina es sobre "las profundidades de Dios", sin embargo para Jesús no se trata sino de conocer "las profundidades de Satanás" (2, 24). Lo que estos oponentes conocen no es a Dios, sino las profundidades "espirituales" del Imperio Romano; no están sumergidos en Dios, sino ahogados en la filosofía e "ideología" del Imperio.

El otro oponente externo es una determinada tendencia de los judíos, a la que Juan trata con mucha dureza: "Conozco... las calumnias de los que se llaman judíos sin serlo y son en realidad una Sinagoga de Satanás" (2, 9, y en forma muy semejante 3, 9). Como vimos anteriormente, Satanás es una simbolización de las fuerzas "espirituales" del Imperio Romano. Una Sinagoga de Satanás es una sinogoga entregada al Imperio, dominada política y espiritualmente por el Imperio. Por eso han perdido su misma condición de judíos. Son judíos apenas de nombre. Ya no son una Sinagoga de Yahveh, sino de Satanás, que actúa en la historia a través del Imperio.

En resumen: Jesús resucitado, vivo corporalmente en medio de las comunidades, las prepara para combatir, en el tiempo presente, a sus enemigos internos (cristianos entusiastas pre-gnósticos) y externos (las fuerzas diabólicas del Imperio Romano).

2.2.2. Claves para interpretar cada uno de los mensajes proféticos

a. Efeso (2, 1-7)

Es el puerto más importante del Asia Menor. La ciudad más populosa e importante por su comercio y sus vías de comunicación. Desde antes de la llegada de los griegos se adoraba allí a la "diosa madre". Con los griegos se la llamó Artemisa (véase Hechos capítulo 19, sobre la práctica de la magia en la ciudad y el culto a Artemisa). En el 29 a. C. se instituye el culto a la diosa Roma y al dios Julio César (culto imperial romano).

La Iglesia de Efeso, después de la de Jerusalén (destruida el año 70 d. C.) y antes de la de Roma, fue la más importante de los períodos apostólico y sub-apostólico. Iglesia fundada por Pablo, donde éste ejerció un importante ministerio entre diciembre del 52 y marzo del 55 (2 años y 3 meses). Desde aquí Pablo escribirá la Carta a los Gálatas, la I y II Corintios, y estando en la cárcel, posiblemente escribió la Carta a los Filipenses y la Carta a Filemón. El capítulo 16 de la Carta a los Romanos es muy probablemente una cartita a los efesios, donde se nos brinda una información decisiva acerca de esta Iglesia. También desde aquí fueron escritas posiblemente las cartas de los discípulos de Pablo durante el

período sub-apostólico (después del 70): las Pastorales y quizás II Tesalonicenses (contemporánea del Apocalipsis). La tradición del "Discípulo Amado" (Evangelio de Juan y tres cartas de Juan) tuvo igualmente en Efeso una gran difusión. Asimismo podemos suponer que desde Efeso se dio la difusión del Apocalipsis. Además, la primera y más importante carta de Ignacio de Antioquía es a la Iglesia de Efeso.

En 2, 1 se retoman los dos elementos de la visión inaugural, que hacen referencia a la totalidad de las Iglesias: **Esto dice el que sujeta las siete estrellas en su mano derecha, el que camina entre los siete candeleros de oro.** Las 7 estrellas simbolizan los 7 ángeles de las 7 Iglesias, que como dijimos son posiblemente los 7 profetas encargados de cada una de ellas (cf. 22, 8: el ángel es un siervo como Juan y sus hermanos los profetas, quienes guardan las palabras de este libro). Los 7 candeleros son las 7 Iglesias. Hay dos cambios en 2, 1 respecto a la visión. Jesús ahora sujeta **con fuerza** *(kratón)* las 7 estrellas (en 1, 16 simplemente dice "tiene" = *echon);* y no solamente está en medio de las 7 Iglesias, sino que **camina entre ellas** *(peripatón).* Con estos cambios el autor refuerza la presencia y actividad de Jesús en medio de las Iglesias, y esto se lo dice al profeta de Efeso, que tiene probablemente responsabilidad sobre todas las Iglesias, posición que puede perder (v. 5).

La vida de la comunidad de Efeso, que Jesús dice conocer, se resume en **obras** *(érga),* **trabajo duro** *(kópon)* y **resistencia** *(hupomoné).* Se insiste en la resistencia: **Tienes resistencia: has sufrido por mi nombre sin desfallecer.** La resistencia es la virtud que se pide para la construcción del Reino en los momentos de persecución o en una situación de opresión. Juan es justamente hermano y compañero de las Iglesias en la tribulación, en el Reino y en la resistencia (1, 9). La resistencia se da en el testimonio *(martyría),* y es lo que caracteriza al testigo *(martyr)* en su lucha contra las Bestias (Imperio) y los oponentes externos e internos. Como conducta más específica de la comunidad de Efeso se dice que no soporta a los malvados, puso a prueba a los falsos apóstoles, descubrió su engaño, y detesta el proceder de los nicolaítas. Aquí se refiere a diferentes prácticas de un mismo oponente interno de la comunidad, designados simbólicamente como nicolaítas. ¿No calificaríamos nosotros hoy esta actitud como intolerancia? ¿Sería una comunidad que no tolera a los que piensan distinto? No se trata de eso. Como ya vimos, la doctrina de los nicaolaítas es una herejía pre-gnóstica que busca espiritualizar el cristianismo para hacerlo compatible con el Imperio. Contradice radicalmente la ética y la teología del Apocalipsis, donde la vida de los cristianos y de la comunidad debe ser un continuo testimonio contra la opresión y la idolatría de Babilonia y sus Bestias (Imperio Romano). Posiblemente los nicolaítas eran cristianos ricos que participaban activamente en las estructuras económicas, sociales, culturales y, necesariamente, religiosas de la ciudad; buscaban, pues, una doctrina que hiciera compatible el cristianismo con dicha integración.

La presencia escatológica de Jesús en la comunidad no sólo discierne lo bueno de ella, sino que también juzga lo negativo: **tengo contra ti que has perdido tu amor de antes.** La comunidad abandonó su primer agape *(agápen ten próton).* El agape es el amor fraterno o la solidaridad que mantiene desde sus inicios unida a la comunidad. Ella ha perdido esta solidaridad, quizás por influjo de los nicolaítas y por su lucha contra ellos. Por eso Jesús da tres órdenes a la comunidad: **Recuerda de dónde has caído; arrepiéntete y practica las primeras obras.** Lo primero es la memoria de los inicios, luego la conversión como un cambio de práctica. Si la comunidad no cambia, Jesús anuncia: **iré donde ti** *(érchomai soí).* Ya vimos que esta venida de Jesús no es la segunda venida al fin de los tiempos, antes del juicio final, sino que, por el contrario, se trata de la venida de Jesús a la comunidad ahora, en el tiempo presente. Ya se dijo que Jesús está vivo, que camina entre las comunidades, que sujeta en su mano derecha a sus profetas responsables y manda un mensaje profético al profeta de cada comunidad. Ahora aparece algo nuevo: una visita personal a la comunidad de Efeso para removerla de su lugar. No se trata de quitarle su posible rango o posición de Iglesia madre o principal, sino de algo mucho peor: apartarla de la comunión con las otras Iglesias y de la comunión con el mismo Jesús resucitado. Si no existe solidaridad *(ágape),* no existe comunión con Jesús ni con las demás comunidades.

Al final de cada mensaje a cada Iglesia hay un llamado a escuchar **lo que el Espíritu dice a las Iglesias.** El que se dirige a la Iglesia es Jesús vivo. Escuchar a Jesús vivo es escuchar al Espíritu, el Espíritu Santo, que es el Espíritu Profético de Jesús muerto y resucitado. También al final de cada carta hay una promesa al **vencedor** *(tó nikónti).* Se trata de los mártires "que han vencido de la Bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre" (15, 2). Los que vencen a Satanás:

> ...lo vencieron gracias a la sangre del Cordero y a la Palabra del testimonio que dieron, porque despreciaron su vida ante la muerte (12, 11).

Véase también la herencia del vencedor en 21, 7. El premio al vencedor de la comunidad de Efeso es poder comer del árbol de la vida, esto es, recuperar la inmortalidad por la resurrección del cuerpo. Pero ya no se trata del árbol del paraíso perdido, sino del árbol que está abundante en la Nueva Jerusalén. Este árbol no se encuentra sometido a la ley de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal. La Nueva Jerusalén es un paraíso sin ley, donde la gloria de Dios lo llena todo y donde todos le verán cara a cara.

b. Esmirna (2, 8-11)

La ciudad de Esmirna es un puerto próspero, rival de Efeso. Tenía una especial lealtad a Roma. En el 195 a. C. construye un templo a la

diosa Roma, y el 26 d. C. un templo al emperador Tiberio. Fue una Iglesia cristiana fundada posiblemente por Pablo (Act. 19, 10). Ignacio de Antioquía escribió una carta a esta Iglesia y otra a su obispo Policarpo. La Iglesia de Esmirna escribirá el relato del martirio de Policarpo [4], quien sufrió el martirio el año 155. En su muerte se aliaron judíos y paganos colaboradores del Imperio. Cuando se escribe el Apocalipsis probablemene Policarpo era importante en su Iglesia, pues al morir confesará haber servido 86 años al Señor.

La Iglesia de Esmirna es una comunidad a la que Jesús no recrimina nada. Es una Iglesia que sufre la **tribulación y la pobreza**. Posiblemente su pobreza es consecuencia de la tribulación. Esta tribulación puede ser puntual (persecución, cf. el v. 10) o sistemática (opresión-exclusión). Los cristianos del Apocalipsis no llevan la marca de la Bestia y, por lo tanto, no pueden comprar ni vender (capítulo 13), son marginalizados y, de este modo, empobrecidos. Además de sufrir tribulación y pobreza, la comunidad sufre las **calumnias** de los judíos, que como explicamos más arriba, son judíos aliados al Imperio, colaboracionistas que llevan la marca de la Bestia.

Todo el mensaje profético a la comunidad de Esmirna está marcado por la oposición muerte-vida. De Jesús, que escribe el mensaje, se dice que estuvo **muerto y revivió**. La exhortación tiene la misma clave: **Manténte fiel hasta la muerte y te daré la corona de la vida**. También se promete al vencedor que no **sufrirá daño de la muerte segunda**. De esta muerte segunda se habla en la última parte del Apocalipsis, y se refiere a la muerte definitiva (el aniquilamiento total y para siempre).

c. Pérgamo (2, 12-17)

La ciudad es desde el 133 a. C. la capital de la provincia romana de Asia. Fue el centro del culto imperial para toda la región. Por eso Juan dice que ahí está **el trono de Satanás**, y ahí también **habita** Satanás. Satanás es el símbolo de la fuerza "sobrenatural" de la Bestia. La ciudad está llena de esta idolatría de la Bestia. Sobre la ciudad domina una gran acrópolis, donde había muchos templos. En medio de la acrópolis había un altar a Zeus. Es la primera ciudad de Asia en tener un templo dedicado a Augusto y a Roma (año 29 a. C.). También se veneraba en Pérgamo a Asclepio, dios de la salud, que tenía mucha popularidad.

La comunidad ha sufrido una persecución y ya tiene un mártir llamado **Antipas**. Por eso Jesús alaba su fidelidad y el no haber renegado de la fe. La comunidad, sin embargo, tiene el pecado de tolerar a los oponentes del Apocalipsis: los que mantienen la doctrina de Balaam y de los nicolaítas. Como ya vimos, la práctica de estos oponentes es la

---

[4] Daniel Ruiz Bueno (ed.), 1987: pp. 263ss: "Martirio de San Policarpo, obispo de Esmirna".

idolatría, expresada aquí por la comida de carne sacrificada a los ídolos y por la inmoralidad sexual. Estas prácticas son idolátricas, porque era la práctica común que se daba en las instituciones oficiales de la ciudad, donde también participaban estos cristianos poderosos que se integraban al Imperio. Juan llama a no participar, a rechazar toda practica idolátrica que comprometiera a las Iglesias con el Imperio y su espiritualidad. Juan no solamente hace una crítica a la vida religiosa del Imperio, sino también a la vida económica y social donde esa idolatría era constitutiva.

Jesús llama a la comunidad a la conversión; si ésta no se produce, dice: **iré pronto donde ti** *(érchomai soi tachú)*. Al igual que en la comunidad de Efeso, también aquí se refiere a la venida de Jesús en el tiempo presente de la comunidad, en el *kairos* que vive ahora la comunidad, donde ella tiene que dar testimonio contra la idolatría opresora del Imperio Romano. Jesús es presentado en este mensaje con el poder de su Palabra: **el que tiene la espada aguda de dos filos** (v. 12), y **el que lucha contra los idólatras de la comunidad con la espada de su boca** (v. 16).

Al vencedor se le promete algo misterioso: **maná escondido y una piedrecita blanca, con un nombre nuevo que nadie conoce, sino el que lo recibe.** El maná escondido es el que esconde Jeremías cuando la destrucción del Templo, y que ahora aparece en el tiempo mesiánico. Es una comida de vida de la comunidad, antagónica a la comida de muerte de la carne sacrificada a los ídolos de la que participan los nicolaítas. Posiblemente aquí tenemos una alusión a la Eucaristía. El maná escondido sería el pan de Dios, vida del mundo; quien lo come no morirá jamás (cf. Jn. 6, 31ss). La piedrecita blanca bien pudo ser una señal distintiva de los cristianos. Es un signo de triunfo en el juicio de la historia.

d. Tiatira (2, 18-29)

La ciudad no tiene importancia ni administrativa ni militar; es más bien una ciudad de comerciantes y artesanos, organizados en gremios y asociaciones. La comunidad tiene una **práctica** (obras): de **solidaridad** *(agape)*, de **fe** *(pistis)*, de **servicio** *(diakonía)* y de **resistencia** *(hupomone)*. Las obras últimas son mejores que las primeras (al revés de la comunidad de Efeso). La práctica del grupo oponente, conducido por **Jezabel**, es la misma de los nicolaítas y balaamitas. A la profetisa que corrompe a la comunidad Juan le da el nombre simbólico Jezabel, tomado de la figura del A. T. (2 R. 9, 22). Jezabel guía a los profetas de Baal contra los cuales combate Elías. Juan es ahora el nuevo Elías que combate a esta profetisa falsa y a sus seguidores. Jezabel arrastra a la comunidad a participar de las prácticas idolátricas de los opresores. Para ello utiliza una teología que se pretende profunda, elevada y espiritual, pero que Juan califica como las **profundidades de Satanás**. Jesús discierne entre la teología satánica opresora de los seguidores de Jezabel y la teología apocalíptica

liberadora de Juan: **Yo soy el que sondea los riñones (sentimientos) y los corazones (pensamientos).** Por eso se presenta al comienzo del mensaje a Tiatira con **ojos como llamas de fuego,** justamente para discernir. Si bien la profetisa Jetzbel juega aquí un rol negativo, su presencia testimonia positivamente que había profetas mujeres. Por eso, siempre que hablemos de los profetas en el Apocalipsis, debemos pensar en hombres y en mujeres.

Lo más hermoso de esta carta es la promesa al vencedor: **le daré poder sobre las naciones... y le daré el lucero del alba.** La teología de fondo de esta promesa se inspira en el Salmo 2 (salmo político que domina todo el Apocalipsis), donde el Mesías es presentado como Hijo de Dios (por eso Jesús es presentado al comienzo del mensaje en 2, 18 como Hijo de Dios) y como aquel que recibe el poder sobre las naciones y los reyes de la tierra. Ahora Jesús promete este poder al vencedor de la comunidad de Tiatira. Jesús, el Mesías resucitado, entrega su poder mesiánico a la comunidad; es un poder escatológico-político sobre las naciones y los reyes. Asimismo Jesús da al vencedor el **lucero del alba.** En 22, 16 Jesús mismo dice ser el Lucero radiante del alba. Esta estrella es Venus, signo de victoria, que anuncia el fin de la noche y el comienzo de la aurora. Este signo es ahora entregado a la comunidad: también ella tiene que vencer a las tinieblas y anunciar la proximidad de la luz del alba.

Tenemos aquí un tema muy corriente en la apocalíptica. Por ejemplo en Dn. 7, donde el Pueblo de los Santos del Altísimo recibe el Reino y el poder. Se trata de la exaltación de los santos, de los justos, de los oprimidos. Los vencedores de la Bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre (15, 2) reciben ahora el poder sobre los reyes y naciones que configuran el Imperio Romano. "Derribó a los poderosos de sus tronos y exaltó a los humildes" (Lc. 1, 52). ¿De qué poder se trata? Ciertamente no se trata del mismo poder del Imperio: poder asesino e idólatra. No se trata simplemente de una inversión ("que la tortilla se vuelva..."). Se trata del poder mesiánico o escatológico, es decir: el poder de la solidaridad, la fe, el servicio y la resistencia (que son las obras de la comunidad de Tiatira en el v. 19); igualmente del poder de la verdad (14, 5), del testimonio (12, 11). Este es el poder de los santos, de los pobres y oprimidos. La comunidad también, como lucero del alba, debe anunciar el fin de las tinieblas y la cercanía de la aurora. Así ya lo anunciaba Pablo:

> La noche está avanzada. El día se avecina. Despojémosnos, pues, de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz (Rm. 13, 12).

e. Sardes (3, 1-6)

La ciudad refleja un poco lo que es la comunidad: de un gran esplendor en el pasado, ahora venida a menos; su economía era la

producción de géneros de algodón y el arte de teñir, y dos veces la ciudad cayó tomada por sorpresa (por no estar vigilantes).

La Iglesia está muerta. La vida es sólo aparente. Hay solamente unos pocos que no han manchado sus vestidos, lo que es una clara alusión a su conducta no contaminada con la idolatría del Imperio. Podemos suponer que lo que mató a la Iglesia fue la idolatría, propagada por los nicolaítas, los balaamitas y los grupos gnósticos. Si de unos pocos se dice que no son idólatras, se supone que la mayoría de la Iglesia sí lo es. Jesús remece a la comunidad con 5 imperativos:

> **...hazte vigilante... consolida lo poco que tienes y que está a punto de morir... recuerda cómo recibiste y oíste mi Palabra... guárdala y arrepiéntete.**

Jesús diseña para la comunidad toda una estrategia de recuperación de la vida perdida. Si la comunidad no reacciona, Jesús le advierte: **vendré como ladrón**. Expresión usada aquí para la venida de Jesús a la comunidad en el tiempo presente (cf. 16, 15), paralela a la expresión "vengo a ti pronto" *(érchomai soi tachú)* (cf. 2, 5; 2, 16; 3, 11).

En la comunidad es importante el tema del vestido. Aquí aparece tres veces. El vestido blanco, no manchado por la idolatría, es el de los mártires, los que vencen a la Bestia, su imagen y su marca. Jesús también es mártir y anda vestido como los mártires. Estos pueden ser los testigos todavía vivos o quienes han dado ya su vida por el testimonio. Todos llevan sus vestiduras blancas. La misma expresión se usa en 4, 4 para los 24 ancianos vestidos de blanco en el cielo junto al trono de Dios. Con otra palabra (ropa=*stolé)* se habla de los vestidos blancos de los mártires en 6, 11 y 7, 9.13, o vestidos lavados (blanqueados) en 7, 14 y 22, 14. También con otra palabra (lino=*byssinos)* en 19, 8.8 y 19, 14. El vestido es símbolo de la conducta o de la práctica de las personas (cf. 19, 8).

La palabra **nombre** *(ónoma)* aparece cuatro veces en este mensaje a la comunidad de Sardes, lo que expresa una identificación precisa de las personas. Identificación de la comunidad como tal (nombre, con el sentido de fama, de estar viva); hay en la comunidad pocos nombres de los que no son idólatras; el nombre del vencedor no será borrado del libro de la vida, y Jesús confesará su nombre delante del Padre. Llama la atención la existencia de muchas resonancias de los evangelios sinópticos en este mensaje a Sardes.

f. Filadelfia (3, 7-13)

Sobre la ciudad no hay mucho que decir. Es la más nueva de las 7, destruida varias veces por terremotos, muy romanizada. El 17 d. C. fue destruida totalmente por un terremoto y reconstruida por Tiberio, por eso se la llamaba Neo-cesarea. Bajo Vespasiano se la llamó Flavia.

La Iglesia de Filadelfia tiene mucho en común con la de Esmirna. Contra las dos Jesús no tiene ningún reproche. La comunidad de Esmirna es pobre, la de Filadelfia es sin-poder. Las dos tienen problemas con la "Sinagoga de Satanás", y las dos esperan una crisis inminente.

Jesús se presenta a la Iglesia con autoridad divina, como **el santo y el verdadero** (títulos aplicados a Dios en 6, 10). Igualmente Jesús tiene poder para abrir o cerrar el acceso al Reino de Dios (simbolizado aquí como Reino de David). Con este poder Jesús dice a la comunidad: **mira que he abierto ante ti una puerta**: esto es, que abre a la comunidad un acceso o entrada directa al Reino de Dios. Posiblemente la sinagoga estaba cerrando sus puertas a los cristianos, y con esto los excluía del Reino de Dios. Jesús interviene como el que tiene la llave de David, como el único que puede cerrar o abrir las puertas del Reino. Pablo de Tarso usa la expresión "puerta abierta" como una oportunidad misionera (1 Cor. 16, 9; 2 Cor. 2, 12; Col. 4, 3). Aquí se refiere más bien al Reino, que era en definitiva la razón de ser de la misión. Jesús abre a la comunidad una puerta, que es esta oportunidad para construir el Reino, porque la comunidad de Filadelfia **ha guardado la Palabra de Jesús y no ha renegado de su nombre**. Es una comunidad con poco poder: económico, político, social e institucional, pero con una gran fidelidad al proyecto de Jesús (su Palabra y su Nombre). Es una comunidad que encuentra su única fuerza en guardar la Palabra.

Como vimos en el caso de la comunidad de Esmirna, la **Sinagoga de Satanás** es la sinagoga de los judíos integrados al Imperio, que están sometidos a Babilonia, la Bestia, la imagen de la Bestia y su marca. No es una designación anti-judía (anti-semita), sino anti-Imperio: todos los que siguen al Imperio son de Satanás, pues es él quien da el poder al Imperio. Esta sinagoga le cierra las puertas a los cristianos apocalípticos, que se oponen al Imperio, sin embargo Jesús, dueño de las llaves del Reino, les abre una puerta. Los sin poder, los pobres, son quienes gracias a Jesús, tienen ahora acceso al Reino. Jesús dice que va a humillar a estos judíos colaboracionistas. No se trata de su conversión, de que dejen de ser judíos, sino de que dejen de ser idólatras pro-Imperio. La comunidad institucional poderosa y pro-romana va a doblar sus rodillas ante esta comunidad apocalíptica sin-poder, para que sepa que es ésta el objeto de amor de Jesús.

Jesús le anuncia a la comunidad que sobre toda **la tierra habitada** *(he oikoumene)* vendrá una **hora de prueba** *(he hora tou peirasmou)*. La tierra habitada o *oikoumene* no es toda la tierra, sino el mundo organizado y dominado por el Imperio Romano. El resto era el mundo de los bárbaros. La prueba *(peirasmós)* es para poner a prueba *(peirasai)* a **los habitantes de la tierra**. La expresión habitantes de la tierra es un término técnico en el Apocalipsis para designar a los impíos, a los que siguen a la Bestia. ¿De qué prueba se trata? No se trata del juicio final (19, 11-22, 5), sino del juicio histórico en el tiempo presente (4, 1-19, 10). Los que van a ser probados son los impíos seguidores de la bestia;

es la crisis o juicio del Imperio, provocada ahora en el tiempo presente por la venida de Jesús *(érchomai tachú)* y el testimonio de los cristianos. En esa hora los cristianos serán perseguidos y oprimidos por causa de su testimonio, no obstante Jesús promete que la comunidad estará a salvo, porque ha guardado la **Palabra de la resistencia de Jesús** *(ho lógos tes hypomones)*. En esa hora los cristianos deben **mantener con fuerza lo que tienen, para que nadie les arrebate la corona.**

La promesa al vencedor en el mensaje a la Iglesia de Filadelfia está bastante desarrollado. Como en todas las otras promesas al vencedor, hay una referencia a la última parte del libro (19, 11-22, 5): la comunidad combate en el tiempo histórico actual teniendo presente la realidad última de Dios en la historia: la nueva creación y la nueva Jerusalén. Jesús pondrá al vencedor como **columna en el santuario de Dios.** ¿De qué santuario se trata? Pablo, en Gál. 2, 9, llama a Santiago, Cefas y Juan columnas de la Iglesia de Jerusalén. Aquí no se refiere a la Iglesia actual, pues es una promesa para el futuro; tampoco se refiere a la Iglesia futura, pues en la Nueva Jerusalén no hay santuario. Posiblemente se trata de la Nueva Jerusalén; en ella no hay santuario (21, 22), pero el Señor es su santuario por cuanto su gloria llena toda la ciudad. Todo vencedor en la lucha contra el Imperio será columna en la Nueva Jerusalén (y no sólo las personalidades, como en la vieja Jerusalén). Sobre el vencedor Jesús escribirá tres nombres: el de Dios, el de la Nueva Jerusalén y el nombre nuevo de Jesús. Este nombre grabado indica pertenencia a Dios, a la Nueva Jerusalén y a Jesús (son los que aparecen en 14, 1-5, donde quienes siguen al Cordero aquí en la tierra llevan escrito en la frente el nombre del Cordero y de su Padre. También son los marcados de 7, 1-8). Es el anti-signo de la marca de la Bestia que llevan todos los adoradores de la Bestia. El nombre nuevo de Jesús únicamente lo conocen los santos y será revelado al final (19, 11ss).

g. Laodicea (3, 14-22)

La ciudad era la más rica de Frigia. Era conocida por sus bancos, su industria de lino y algodón, y su escuela médica con sus farmacias. Como en los otros mensajes, Juan describe la comunidad utilizando los elementos característicos de la ciudad.

Jesús es presentado con tres títulos: **el Amén, el testigo fiel y verdadero y el principio de la creación de Dios.** Juan se inspira ahora en 1, 4-8 más que en la visión inaugural. El Amén expresa firmeza y seguridad en el testimonio, por eso Jesús es testigo fiel. En 1, 5 Jesús es el príncipe *(ho árchon)* de los reyes de la tierra; aquí es el principio *(he arché)* de la creación de Dios. En el Apocalipsis la historia la hacen tanto el cosmos como la humanidad. Jesús tiene la primacía cósmica y política. Esta representación a la vez cósmica e histórica de Cristo, la tenemos también en el himno cristológico de Col. 1, 15-20. Lo cósmico refuerza lo histórico.

La comunidad de Laodicea es toda negativa, opuesta a la de Esmirna y Filadelfia que eran enteramente positivas. Es una comunidad que no es **ni fría ni caliente, sino tibia,** por eso Jesús **la vomita de su boca.** La oposición frío-caliente no expresa solamente una actitud psicológica de indiferencia o entusiasmo, sino que hay aquí una oposición de dos categorías históricas. El frío simboliza la indiferencia del mundo pagano y rico frente a los cristianos. Lo caliente simboliza la indignación apocalíptica de los cristianos pobres frente a las estructuras opresoras del Imperio Romano. Los laodicenses quieren ser a la vez ricos (fríos) y cristianos (calientes), y por eso mismo terminan siendo tibios. Quieren vivir a la vez como romanos ricos y como cristianos, y finalmente no son ni lo uno ni lo otro. Son como los nicolaítas (gnósticos), quienes buscar vivir un cristianismo espiritualista, individualista y a-histórico, que sea compatible con una vida integrada al Imperio Romano. Buscan "inculturar" el cristianismo en las estructuras opresoras del Imperio, y terminan siendo ni seguidores verdaderos de la Bestia, ni seguidores verdaderos de Jesús. Son tibios, y Jesús los vomita de su boca.

Veamos lo que dice el cristiano de esta comunidad tibia: **Soy rico, me he enriquecido y no tengo necesidad de nada.** Cada frase dice algo distinto. Primero constata su estado actual de riqueza. Luego el proceso de enriquecimiento que, a la luz del texto paralelo de Os. 12, 8-9, connota corrupción y explotación de otros; por último, la actitud subjetiva de auto-suficiencia y orgullo. Jesús lo recrimina con 5 adjetivos: eres **desgraciado, miserable, pobre, ciego y desnudo.** Luego le dice:

> **Te aconsejo que me compres oro acrisolado para que te enriquezcas, vestidos blancos para que te cubras y colirio para ungir tus ojos y veas.**

Una interpretación muy corriente y falsa de este texto es que la Iglesia de Laodicea es materialmente rica pero espiritualmente pobre, y que el consejo de Jesús es que sea también espiritualmente rica. Esta interpretación cae justamente en la doctrina que el Apocalipsis busca corregir; es una interpretación gnóstica, nicolaíta, tibia. En esta falsa interpretación lo importante es la pobreza o riqueza espiritual, no importa la pobreza o riqueza material. Lo que el Apocalipsis exige realmente a la Iglesia de Laodicea es que deje de ser tibia, gnóstica, nicolaíta, es decir, que deje de ser rica a la manera de los romanos idólatras y opresores, que no se enriquezca explotando a otros, y que no siga siendo orgullosa y auto-suficiente. Si es rica de esta manera, entonces será (material y espiritualmente) desgraciada, miserable, pobre, ciega y desnuda. Lo que le aconseja Jesús no es que sea sólo espiritualmente rica, sino que busque (material y espiritualmente) una riqueza no adquirida con la explotación de otros (oro acrisolado, riqueza de vida, compartida por todos), que tenga una conducta no idolátrica (vestiduras blancas) y una conciencia limpia (colirio para recuperar la vista). El lenguaje es ciertamente

simbólico, no obstante la contradicción que está detrás no es lo material (visible, exterior), opuesto a lo espiritual (invisible, interior), sino lo que es de vida (material y espiritual), opuesto a lo que es de muerte (material y espiritual); lo puro opuesto a lo idolátrico.

Jesús, en el v. 18, dice: **aconsejo** *(sym-bouleuo)*, lo que denota una cierta toma de distancia de la comunidad, sin embargo en el v. 19 explica: **a cuantos yo amo, reprendo y corrijo**. La comunidad debe cambiar su conducta para ser objeto del amor de Jesús que reprende y corrige. En el v. 20 Jesús plantea la formación de una comunidad:

> **...mira que estoy a la puerta y llamo; si alguno oye mi voz y abre la puerta, entraré en su casa y cenaré con él y él conmigo.**

No tiene un sentido intimista e individualista (Jesús que golpea a la puerta del alma), sino un sentido comunitario. Se trata de la formación de una comunidad doméstica o local; hay un jefe de la comunidad que oye la voz de Jesús y que abre la puerta, y luego hay una cena de Jesús con la comunidad (posiblemente la eucaristía).

La promesa al vencedor es casi un final a todos los mensajes y sirve de transición a la sección siguiente (4, 1-8, 1). La palabra "gancho" aquí es **trono** (3, 21 y 4, 2). Jesús promete al vencedor (vencedor de la Bestia, de su imagen y de su marca), hacerlo participar de su poder, así como él participa del poder de su Padre.

Capítulo IV

Apocalipsis 4, 1 - 8, 1
Visión profética de la historia

1. Introducción a la lectura y estructura de Apocalipsis 4, 1 - 8, 1

1.1. Introducción

La estructura tiene dos secciones: una liturgia en el cielo (en dos cuadros: los capítulos 4 y 5), y después un ordenamiento en siete partes según se van abriendo los siete sellos. Los cuatro primeros sellos forman un bloque. El sexto sello es el más desarrollado, porque el autor se sitúa entre éste y el séptimo sello. En esta visión de la historia juega un rol especialmente importante, en la estructura del texto, la dualidad cielo-tierra. Como ya hemos explicado, *cielo-tierra* es un símbolo mítico para expresar teológicamente las dimensiones transcendente y la empírica de la historia. La misma estructura (visión inaugural + 7 partes) la encontramos en Ap. 1, 9 -3, 22. Allí eran 7 mensajes a las 7 Iglesias; ahora son 7 sellos. La estructura es igual en su configuración externa, sin embargo el género literario y la teología de las dos secciones son muy diferentes.

1.2. Estructura general del texto

a] Visión inaugural: liturgia en el *cielo:* capítulos 4 y 5

b] Los siete sellos: 6, 1 - 8, 1

Primero al cuarto sello: en la *tierra:* realidad de muerte del Imperio: 6, 1-8

Quinto sello: en el *cielo:* los mártires gritan ¿hasta cuando...?: 6,9-11

Sexto sello: en la *tierra:* 6, 12-7,8
juicio de los opresores: 6, 12-17
protección del Pueblo de Dios: 7, 1-8

en el *cielo:* 7,9-17
liturgia de los mártires: 7, 9-15a
realidad de la vida junto a Dios: 7, 15b-17

Séptimo sello: en el *cielo:* silencio de media hora: 8, 1

2. Claves de interpretación

2.1. Visión inaugural: capítulos 4 y 5

Toda visión en el Apocalipsis busca transmitir una convicción fundamental. Como ya hemos insistido, se trata de una visión, no de un texto teórico conceptual. La visión debe primero ser contemplada, luego debemos recibir la fuerza de sus símbolos y, finalmente, con esa fuerza transformar nuestra realidad. La visión es una reconstrucción de la conciencia colectiva de la comunidad. Esta visión de los capítulos 4 y 5 representa además una liturgia. Es un momento comunitario de oración, alabanza y transformación espiritual.

Esta visión inaugural introduce directamente a la sección 4, 1 -8, 1, que hemos llamado Visión profética de la historia. Pero introduce asimismo a la sección 4, 1-19, 10, que en nuestra estructura representa el **momento presente de la historia**, antes de entrar en la realidad escatológica del fin de los tiempos (19, 11-22, 5). Descubrimos además que este momento presente comienza con una liturgia (capítulos 5 y 6) y termina con otra liturgia (19, 1-10). En estas liturgias Juan busca transmitir directamente la fuerza y la espiritualidad con las que la comunidad de los santos y testigos debe vivir ese presente histórico.

Los capítulos 4 y 5 son una impresionante **reconstrucción del cielo.** En la introducción vimos lo que simboliza la expresión tierra-cielo. Es una expresión simbólica o mítica para designar las dos dimensiones de la historia: la aparente y la profunda. La tierra es donde dominan los impíos, los idólatras y los opresores. El cielo es el mundo transcendente

de Dios dentro de la historia; es el mundo de los santos, de los que no son opresores e idólatras. Reconstruir el cielo es reconstruir ese mundo de los santos, de los pobres, de los oprimidos; es un mundo que no es visible en la vida ostentosa del Imperio y de la ciudad, no obstante es real y se hace visible por el des-ocultamiento que realiza el Apocalipsis. La reconstrucción del cielo se hace en una liturgia: es la fiesta de los santos y los pobres, en la que celebran con alegría y gritos de alabanza su fe, sus convicciones profundas, su esperanza y su utopía. Veamos ahora los elementos claves en esta reconstrucción del cielo, que es a la vez la reconstrucción de la conciencia colectiva de la comunidad cristiana en el momento de enfrentar la historia presente.

Hay una **puerta abierta en el cielo,** es decir, una oportunidad de entrar en esa dimensión profunda de la historia. En 19, 11 se dirá que "el cielo está abierto", esto es, llega el momento de la revelación total. En la apocalíptica se dice que "los cielos están cerrados" cuando no hay revelación, cuando no se entiende nada, no hay esperanza, no hay utopía. Ahora hay una puerta abierta: es una oportunidad, un comienzo. La voz que llama a Juan es la voz de Jesús resucitado, el mismo que anteriormente se ha aparecido a Juan y ha enviado 7 mensajes proféticos a las Iglesias (1, 9-3, 22). Jesús va a mostrar a Juan **lo que debe suceder después de esto** *(ha dei genésthai meta tauta).* Semejante a 1, 1 ("lo que debe suceder en breve") y a 1, 19 ("escribe lo que viste y lo que ya es y lo que va a suceder después de esto"), se refiere claramente a lo que va a suceder pronto, terminada la visión o liturgia inicial [1]. Puede referirse directamente a los 7 sellos (6, 1-8, 1), o a toda la sección sobre el presente histórico antes del juicio final (6, 1-19, 10).

El elemento central en la visión del **capítulo 4** es el **trono erigido en el cielo.** El trono de Dios es un símbolo de su poder. En la tierra, en el mundo organizado y dominado por el Imperio Romano, domina el trono del emperador. Ese poder los cristianos lo conocen y lo sufren. La gran esperanza que transmite la visión apocalíptica es que en el cielo domina el poder de Dios. Este es el fundamento de la esperanza cristiana y lo que posibilita la resistencia contra el Imperio. En la visón aparecen igualmente **24 ancianos y 4 vivientes.** Estos ancianos simbolizan en un sentido amplio a la humanidad liberada: la humanidad santa, la humanidad que no es idólatra y que ha hecho una opción por la vida. En un sentido más específico representan al Pueblo de Dios, el pueblo de los mártires que reciben el poder para construir el Reino de Dios y que son Sacerdotes para Dios (1, 6 y 5, 10). El número 24 representa al pueblo en su perfección: el pueblo de las 12 tribus de Israel y el pueblo de los 12 apóstoles. Los **4 vivientes** simbolizan el cosmos. El número 4 en el Apocalipsis alude a los 4 puntos cardinales o 4 extremos de la tierra (así en 6, 1-8 y 7, 1). El autor resalta las cualidades positivas del cosmos: su

[1] La misma forma literaria en 17, 1 donde un ángel va a mostrar a Juan el juicio de la célebre ramera, sólo que ese juicio viene después de la visión inaugural.

poder, fuerza, sabiduría y majestad (v. 7: símbolo de los animales: león, novillo, águila y rostro humano), y la presencia y la sabiduría de Dios en él (v. 8: símbolo de las alas llenas de ojos). El sujeto de la historia en el Apocalipsis no es solamente la humanidad (los 24 ancianos), sino también el cosmos (los cuatro vivientes). Tanto la humanidad liberada como el cosmos participan en la liturgia del cielo y cantan al Dios creador.

Los elementos fundamentales de la visión del capítulo 5 son: el libro sellado con 7 sellos que está en la mano derecha de Dios, y Jesús resucitado quien es digno de tomar el libro y abrir sus 7 sellos. El capítulo tiene un carácter dramático: los hechos suceden ahí mismo, uno tras otro, como en un socio-drama. El libro **sellado** simboliza la historia humana. No es que en ese libro esté escrito todo lo que va a suceder, sino que ahí está el misterio o secreto de la historia: la revelación del misterio de Dios que hace inteligible la historia y le da sentido. Pero el problema es que no hay nadie capaz de abrir el libro y de leerlo. Y Juan, ante este hecho, **lloraba mucho.** Ese llanto simboliza, en la representación dramática de la liturgia, la angustia de la comunidad cristiana que no entiende la historia, no entiende el porqué de la persecución y la opresión. Entonces, en ese momento, aparece Jesús resucitado. Tenemos la impresión de que Jesús estuviera resucitando en ese preciso momento: **ha triunfado** *(eníkesen)*... **él podrá abrir el libro y** sus 7 sellos. Jesús aparece como el león de Judá y raíz de David [2], triunfante (de pie), con las marcas de su martirio (como un cordero degollado), con la plenitud del poder (7 cuernos) y la plenitud del Espíritu y la Sabiduría de Dios (7 ojos). La angustia que se había apoderado de la comunidad desaparece, e irrumpe otra vez la alabanza y la alegría de los santos: **cantan un cántico nuevo diciendo...** (vv. 9-14).

Los cánticos tienen en el Apocalipsis una importancia especial. En primer lugar, expresan la alegría y esperanza de los pobres. Todo el Apocalipsis está lleno de esta alegría y esperanza. En segundo lugar, los cánticos tienen una función hermenéutica: explican e interpretan a los oyentes lo que está pasando o se está revelando. Por último, y por los dos motivos anteriores, normalmente los cánticos tienen una fuerte densidad política. Representan una conciencia alternativa. Ya vimos el carácter litúrgico del Prólogo (1, 1-8) y del Epílogo (22, 6-21). Los capítulos 4 y 5 están llenos de himnos. Asimismo tenemos estos cánticos de esperanza y de utopía política en 7, 10-12; 11, 15-18; 12, 10-12; 14, 2-3; 15, 3-4; 16, 5-7; 19, 1-8.

El himno de 5, 9-15 tiene todas las características ya anotadas de los cantos del Apocalipsis. Se canta a Jesús que es digno de interpretar la historia (tomar el libro y abrir sus sellos) por tres razones, expresadas en tres verbos paralelos: porque fuiste degollado *(espháges),* compraste para

---

[2] Extraña cristología: Cristo es león (v. 5) y cordero (v. 6). Esto muestra la libertad del autor en el uso de los símbolos. No sigue una racionalidad occidental, sino una lógica simbólica tomada principalmente del A. T. Aquí usa para león Gn. 49, 9-10 y para raíz Is. 11, 4.

Dios *(egórasas)*.... e hiciste *(epoíesas)* un Reino... Primero, Jesús puede interpretar la historia porque fue degollado, es decir, por el testimonio de su muerte. El es el testigo *(martys)* fiel (1, 5), es el primer mártir de la comunidad, asesinado por el Imperio. Luego, Juan utiliza una expresión económica (comprar) y otra política (reino). Jesús **compró para Dios con su sangre hombres y mujeres de toda raza, lengua, pueblo y nación.** Hizo con todos ellos **un reino**, los constituyó como **sacerdotes y reinan sobre la tierra.** El sentido político-teológico del himno es que Jesús ha organizado aquí, en la tierra, una comunidad alternativa al Imperio [3]. Es una comunidad con poder, que reina sobre la tierra. Comprar tiene el sentido de liberar. Jesús con su sangre ha liberado personas de todo el mundo; es una comunidad universal de toda raza, lengua, pueblo o nación. Ahora bien, esta comunidad ha sido constituida por el testimonio de Jesús, por la entrega de su vida (de su sangre), por eso es una comunidad o pueblo de sacerdotes. Esta expresión está tomada de Ex. 19, 5-6: el Pueblo de Dios es un pueblo de sacerdotes, porque es una nación santa que escucha la voz de Yahveh y guarda su alianza. Según Is. 61 el pueblo será llamado "sacerdotes de Yahveh", porque sobre él está el espíritu de Yahveh para anunciar la buena nueva a los pobres, restaurar los corazones rotos, pregonar a los cautivos la liberación y a los reclusos la libertad... La comunidad organizada por Jesús es así una comunidad universal, con poder de reinar sobre la tierra, sin embargo no es una comunidad de emperadores, senadores, magnates, poderosos, sino una comunidad de sacerdotes, una comunidad santa que escucha la voz de Dios, y una comunidad liberadora de los pobres; es una comunidad **alternativa** al Imperio. Reina sobre la tierra, pero reina con su testimonio, su esperanza, su utopía, su alegría y su espiritualidad.

2.2. Los siete sellos: 6, 1-8, 1

Existe una estrecha relación entre la visión inaugural (capítulos 4 y 5) y la sección de los 7 sellos (6, 1 -8, 1), así como ya vimos la relación entre la visión inaugural en 1, 9-20 y los mensajes a las 7 Iglesias (capítulos 2 y 3). Juan, en esta sección de los 7 sellos, nos da una visión e interpretación proféticas y apocalípticas de la historia, o sea, nos revela el sentido oculto de la historia, el sentido de lo que pasa en la tierra, tomando en cuenta lo que pasa en el cielo. Hoy diríamos que Juan realiza un análisis de la realidad o de la coyuntura histórica, sólo que con un método apocalíptico, es decir socio-teológico, tomando en cuenta en su análisis no solamente la realidad empírica (que se ve y se toca), sino también las realidades espirituales, presentes y actuantes en la misma

[3] Fiorenza, 1985, capítulo 2: Redención como liberación.

historia. La construcción del cielo o construcción de la conciencia colectiva de la comunidad de los capítulos 4 y 5, le sirve de fundamento para este análisis apocalíptico de la historia. La revelación de lo que pasa en la historia se hace abriendo los sellos del libro que representa esta historia. Cada sello que se abre nos revela una aspecto de la historia. Es Jesús mismo quien va abriendo los sellos.

2.2.1. Los cuatro primeros sellos: 6, 1-8

Los 4 primeros sellos representan simbólicamente la realidad de muerte del Imperio Romano. Son cuatro caballos montados por cuatro jinetes. Corresponde, en la estructura del libro, a la Bestia montada por la prostituta de 17, 1-7 —que representa igualmente al Imperio Romano, conducido por Roma—, la Babilonia, ciudad idólatra y asesina. En la estructura general del Apocalipsis ya presentamos la correspondencia entre la sección 4, 1-8, 1 y 17, 1-19, 10. En ambas secciones tenemos una visión profética de la historia, con la cual se abre y se cierra el momento presente (4, 1 hasta 19, 10). Los cuatro caballos del Apocalipsis, con sus cuatro jinetes, tienen un carácter mítico-simbólico y representan cuatro dimensiones del Imperio Romano. Es falso y muy confuso establecer un paralelismo entre los 7 sellos, las 7 trompetas (8, 2-11, 19) y las 7 copas (15, 5-16, 21). En esas secciones tenemos otro género literario, y la idea teológica de fondo es la relectura del Exodo en el contexto del Imperio Romano. Ahí tenemos sucesivas plagas contra el Imperio Romano, aquí, en los sellos, se analiza la opresión del Imperio sobre el pueblo y la comunidad. Los 4 vivientes son quienes llaman a cada uno de los 4 caballos. Los 4 vivientes representan el cosmos, los 4 rincones de la tierra. Aquí se analiza la realidad del Imperio en toda su extensión geográfica. Cada rincón de la tierra tiene algo que decir acerca de la bestialidad del Imperio Romano.

El primer caballo es blanco (6, 1-2). El color blanco y la corona del jinete son signos de victoria. El jinete es un guerrero que tiene un arco, arma típica de un pueblo bárbaro (posiblemente los partos, pueblo al este del Imperio). El guerrero salió venciendo y para vencer *(nicon hina nikese).* Esta es la primera y la más terrible realidad del Imperio: es un Imperio triunfante y que sigue triunfando. Esta es una realidad trágica para los oprimidos por ese Imperio. Pero Juan hace una observación crítica: el Imperio triunfa a la manera de los bárbaros (el jinete lleva un arco), y su triunfo es finalmente el triunfo de la violencia política (caballo rojo), la opresión económica (caballo negro) y la muerte (caballo verdoso). Una falsa interpretación identifica el jinete del caballo blanco con Jesús, aduciendo como texto paralelo 19, 11ss., donde Jesús aparece sobre un caballo blanco. Un paralelismo no es necesariamente sinonímico, sino que puede ser antitético. Jesús en el caballo blanco de 19, 11ss., derrotando justamente a la Bestia imperial y a su falso profeta, es el anti-símbolo del

Imperio. Además, vimos que las 4 bestias de 6, 1-8 están en paralelismo con la bestia de 17, 1-7. Con 19, 11 comienza la realidad escatológica final, más allá del fin del tiempo presente. Por otra parte, en 6, 1 es Jesús quien abre el sello; es muy difícil que sea simultáneamente también Jesús el jinete que monta el primer caballo, llamado por el primer viviente. En síntesis: el caballo blanco es símbolo del carácter victorioso del Imperio Romano, que triunfa como un bárbaro, matando y oprimiendo.

El segundo caballo es rojo (6, 3-4). La misión de su jinete es **quitar la paz de la tierra para que se degollaran unos a otros; tiene una espada grande.** Este caballo simboliza la violencia política del Imperio Romano. La llamada *Pax Romana* significa violencia política para los pobres y oprimidos. El verbo degollar *(sphazo)* expresa un grado extremo de violencia. En el Apocalipsis se aplica a Jesús degollado (5, 6.9.12;13, 8) y a los mártires degollados (6, 9; 18. 24). Es el Imperio el que los degüella, y el que siembra asimismo violencia entre los oprimidos.

El tercer caballo es negro (6, 5-6). El jinete **lleva en su mano una balanza,** símbolo del poder económico. Una voz anuncia un descalabro económico: **el precio del cuartillo de trigo es de un denario y el de tres cuartillos de cebada es de un denario.** Un denario era el salario de un día, y con ese salario se podía comprar entre 8 y 10 veces más de trigo y de cebada. Hay una inflación terrible que afecta a los productos de consumo popular y que provoca hambre en la población pobre. Por el contrario, el precio de los productos de lujo, **aceite y vino**, no sufre cambio. El caballo negro simboliza la opresión económica del Imperio Romano. Unicamente los ricos gozan de la famosa prosperidad económica del Imperio, así como sólo ellos gozaban de la *Pax Romana*.

El cuarto caballo es **verdoso (6, 7-8).** Por primera vez se nos da el nombre del jinete. Se llama **Tanatos**, que significa muerte. Le sigue **el lugar de los muertos** (el Hades). A este jinete se le dio poder sobre la cuarta parte de la tierra para matar con la espada, el hambre, la peste y las fieras. Este caballo, y su jinete, simboliza la realidad global del Imperio, sintetiza en cierta manera los tres caballos anteriores. El Imperio Romano es un Imperio de Muerte. Mata con la represión política y la opresión económica. Las peste y las fieras son símbolos de la muerte; son las fuerzas mortales de la naturaleza que se desencadenan como consecuencia de la represión y opresión del Imperio.

2.2.2. El quinto sello (6, 9-11)

Después de revelar e interpretar la realidad de muerte del Imperio Romano sobre la tierra, Juan mira ahora en la profundidad del cielo: esa realidad oculta y transcendente de la historia. En ese cielo Juan ve **con vida a los degollados a causa de la Palabra de Dios y del Testimonio que mantuvieron.** La expresión "vi con vida" *(eidon tas psychas)* es normalmente traducida de una manera literal y falsa por "vi las almas".

Además de que las almas no se ven, el término griego indica el alma en cuanto da vida al cuerpo [4]. Lo extraordinario aquí es que en el cielo los mártires están vivos. Los mártires aparecen vivos también en 7, 9-17 (una muchedumbre inmensa... de pie delante del trono y del cordero... gritan con fuerte voz...), en 15, 2-4 (los que habían triunfado de la bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre... de pie... cantan...), en 19, 1-4 (liturgia de los mártires en el cielo... gritan Aleluya) y en 20, 4-6 (vi con vida a los degollados por el Testimonio de Jesús y la Palabra de Dios y a todos los que no adoraron a la bestia... resucitan y reinan sobre la tierra). Todos estos textos son paralelos, si bien los primeros se refieren al tiempo presente y 20, 4-6 a la primera resurrección para el Reino de los mil años en futuro de la historia. Para la comunidad cristiana perseguida por el Imperio, era una alegría grande saber que sus mártires asesinados estaban vivos en el cielo, es decir, en aquella dimensión transcendente de la historia.

Los mártires vivos en el cielo se pusieron a gritar con fuerte voz. El verbo "gritar" *(krazo)* es fuerte; recuerda el clamor *(kraugé)* de los israelitas oprimidos en Egipto antes del Exodo. Es el clamor de todos los asesinados de la historia; es el grito desesperado y exigente de la oración de los excluidos, como es muy corriente en los Salmos (como ejemplo léase el Salmo 5). Los mártires vivos gritan:

> ¿Hasta cuándo, Dueño Santo y Veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra?

En síntesis, gritan: justicia y venganza. Este es el grito que se escucha en el cielo. Curioso paralelo con Lc. 18, 7-8a: "Dios, ¿no hará justicia a sus elegidos, que están clamando a él día y noche, y les hace esperar? Les digo que les hará justicia pronto". Véase también Sir. 35, 11-24. El verbo vengar *(ek-dikeo)* aparece en el Apocalipsis sólo aquí, en 6, 10, y en 19, 2, donde los mártires en el cielo cantan que Dios ya ha juzgado a Roma la gran ramera, y así ha vengado en ella la sangre de sus siervos.

La respuesta que reciben los mártires es primero de reconocimiento de sus obras, de su fidelidad, de su testimonio (se le dio a cada uno un vestido blanco). Luego se les dice que aún no se ha completado el número de mártires que iban a morir como ellos. En otras palabras, se les dice que la justicia y venganza que ellos piden solamente se dará al fin de los tiempos, que falta todavía para ese fin, que el tiempo presente de resistencia y martirio todavía sigue. Como diríamos hoy: ¡La lucha continúa!

---

[4] *Nueva Biblia Española*, editada por L. Alonso S. y J. Mateos. Lo mismo en el texto paralelo 20, 4.

2.2.3. El sexto sello (6, 12 - 7, 8)

En los 4 primeros sellos Juan analizó la realidad de muerte del Imperio Romano sobre la tierra. Esta realidad bestial provoca en el cielo el grito angustiante y exigente de los mártires: ¿Hasta cuando...? Ellos exigen justicia y venganza. Quieren que Dios intervenga en la historia y ponga fin a la situación de injusticia e impunidad del Imperio Romano. Sin embargo se les responde que aún falta para el fin, que el tiempo presente de opresión, persecución y resistencia continúa. Los mártires quieren el juicio final ya, no obstante se les pide **que esperen un poco,** que Dios todavía tiene un *kairos,* una oportunidad de gracia y conversión. Será un tiempo terrible, donde muchos santos tendrán que sufrir el martirio, pero no deben preocuparse porque en este tiempo va arder la cólera del Cordero contra los opresores e idólatras, y el Pueblo de Dios, marcado con el sello del Dios vivo, será salvo. Este tiempo presente de opresión, juicio, resistencia y martirio, es lo que se revelará con la apertura del sexto sello.

El sexto sello, como se refiere al momento presente, tiene una estructura más compleja. Recordemos esta estructura (que ya dimos en la estructura general de esta sección):

lo que pasa en la tierra: 6, 12 - 7, 8
    juicio a los opresores: 6, 12 - 17
    protección al Pueblo de Dios: 7, 1-8
lo que pasa en el cielo: 7, 9-17
    liturgia de los mártires: 7, 9-15a
    vida junto a Dios: 7, 15b-17

a. Lo que pasa en la tierra: 6, 12 - 7, 8

En primer lugar se describe una terrible catástrofe cósmica (vv. 12-14):

> **...se produjo un violento terremoto, el sol se puso negro, la luna como sangre, las estrellas cayeron, el cielo fue retirado como un libro y los montes y las islas fueron removidos.**

No se trata del fin total del cosmos antes del juicio final, como se menciona en 20, 11 ("huyó la tierra y el cielo sin dejar rastro") o en 21, 1 ("el primer cielo y la primera tierra pasaron y el mar no existe ya..."). Aquí el cosmos continúa: los impíos se ocultan en las cuevas y en 7, 1-3 la tierra sigue existiendo. La catástrofe cósmica es una manera de dramatizar una catástrofe humana histórica. El texto no puede ser interpretado literalmente, sino como una figura mítica-simbólica. Este recurso es muy frecuente en la literatura profética tárdía y en la apocalíptica. Como ejemplo, citemos Is. 34, 2-4:

...ira tiene Yahveh contra las naciones... las ha entregado a la matanza... sus heridos yacen tirados... sus montes chorrean sangre; se esfuma todo el ejército de los cielos; se enrollan como un libro los cielos, y todo su ejército palidece...

Otro texto tomado de Is. 24, 17.19-21:

¡Pánico, fosa y trampa contra ti, morador de la tierra! Estalla, estalla la tierra, se hace pedazos la tierra, sacudida se bambolea la tierra, vacila, vacila la tierra como un borracho, se balancea como una cabaña; pesa sobre ella su rebeldía, cae y no volverá a levantarse. Aquel día castigará Yahveh al ejército de lo alto en lo alto y a los reyes de la tierra en la tierra...

Son catástrofes históricas, dramatizadas por símbolos cósmicos y míticos.

La catástrofe histórica que sufre ahora el Imperio es porque ha llegado el Gran Día de la cólera de Dios y del Cordero. Este día los impíos buscarán ocultarse de la vista del que está sentado en el trono y de la cólera del Cordero. Entonces surge la gran pregunta: ¿quién puede sostenerse de pie? *(tis dynatai stathenai)*. La respuesta se da más adelante, en 7, 9 (lo mismo que en 15, 2): los mártires están de pié delante del trono y del Cordero... cantando... Por el contrario, los impíos buscan ocultarse de Dios y del Cordero y no pueden sostenerse de pie. En el v. 15 se da una lista detallada de ellos. Son cinco categorías sociales:

1) los reyes de la tierra *(hoi basileis tes ges)*
2) los magnates *(hoi megistanes)*
3) los tribunos *(hoi chiliarchoi)*
4) los ricos *(hoi plousioi)*
5) los poderosos *(hoi íschyroi)*
6) se agrega: todos, esclavos o libres, lo que equivale a un "etcétera".

Son cinco categorías sociales bien definidas. Los reyes de la tierra son los reyes locales vasallos de Roma (por ejemplo los Herodes). Los magnates pueden ser ministros o personajes políticos importantes en las provincias romanas (aparecen también en 18, 23). Los tribunos son jefes militares (líderes de mil soldados). Los ricos, en plural y con artículo, indica clase social. Se opone a los pobres. Los poderosos son "los de arriba", los que manejan mucho poder. Se opone a los humildes. Todos estos son impíos, pues por su poder o riqueza están integrados de una manera estructural al Imperio Romano, lo que implicaba necesariamente complicidad con la idolatría imperial. Todos son seguidores de la Bestia, de su imagen, y llevan su marca en la mano derecha.

¿Qué puede significar todo esto desde un punto de vista histórico? ¿La catástrofe cósmico-histórica que aquí se describe sucedió históricamente en un fecha determinada, o se trata más bien de una crisis

profunda y prolongada del Imperio Romano? No queda claro en el texto, pero a luz de todo el Apocalipsis podríamos suponer que se trata de una crisis o juicio histórico prolongado, en el tiempo presente, del Imperio y sus grupos opresores, provocado por la fuerza de la Palabra de Dios y del Testimonio de Jesús. Este es el contenido del Apocalipsis (1, 2), por lo cual Juan está exilado en Patmos (1, 9), la razón por la cual son perseguidos los cristianos (12, 17) y los mártires son degollados (6, 9 y 20, 4). Estos son los que han triunfado (efectiva y no apenas retóricamente) de la Bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre (15, 2 y 20, 4). Para el autor del Apocalipsis, es esta fuerza de la Palabra de Dios y del Testimonio de Jesús la que produce esa catástrofe histórica, que llena de terror a los impíos y hace que lleguen a la conclusión de que delante de Dios y del Cordero nadie puede sostenerse, todo pierde su estabilidad, todo se derrumba. El autor revela el poder de esta fuerza de la Palabra y del Testimonio para que los cristianos resistan y tengan esperanza.

La catástrofe histórica que conmueve al Imperio Romano, expresada en forma mítica como una catástrofe cósmica, es amenazante para todos los habitantes de la tierra. Incluso la comunidad cristiana tiene miedo de esta catástrofe. Los pobres y oprimidos son normalmente los primeros que sufren estas catástrofes. Por eso es necesario anunciar en medio de la catástrofe la protección de Dios al pueblo de los santos, así como organizar una comunidad alternativa. Ese es el sentido último de la sección 7, 1-8, que es la contra-imagen de 6, 12-17. En 7, 1-8 aparece la comunidad de los testigos (mártires vivos) que resisten sobre la tierra. Cinco veces se repite la palabra "tierra", para contextualizar claramente a la comunidad sobre la tierra. Esta comunidad será marcada con el sello del Dios vivo. Este sello es lo que protege a los santos de la catástrofe histórica que amenaza al Imperio. Véase el texto paralelo de 9, 4. La idea está tomada del Exodo (Ex. 12, 7.13), donde las casas marcadas son salvadas del paso del ángel exterminador. Lo mismo en Ezequiel (Ez. 9, 4-7), donde todos son exterminados, menos los que llevan la marca en la frente. Este sello *(sphragis)* corresponde a la marca *(cháragma)* de 13, 16-17. Aquí se trata de la marca de la bestia. En 14, 1 se dice que los que siguen al Cordero llevan escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre. Estar sellado, estar marcado, llevar el nombre en la frente, expresa una idea semejante: indica pertenencia a algo o alguien y simboliza una conducta, una praxis, una manera de ser. Unos son los santos, otros los idólatras; unos siguen al Cordero, otros a la Bestia. En el caso del sello no se trata del Bautismo, sino de una manera de vivir en la historia .

Estos santos marcados y salvados se organizan ahora en un pueblo de 144 mil personas. Son 12 mil por cada tribu de Israel. No cabe duda de que la figura de las tribus de Israel es un símbolo y el número indica perfección. Se trata del Pueblo de Dios completo, perfecto, organizado. Este es el Pueblo de los Santos que aquí sobre la tierra configura el pueblo o comunidad alternativa al Imperio; es el pueblo que guarda la Palabra

de Dios y el Testimonio de Jesús; es el pueblo que triunfa de la Bestia, de su imagen y de su marca. Este es el pueblo que provoca la catástrofe del Imperio, su vergüenza y su incapacidad de sostenerse delante de Dios y del Cordero. Es el mismo pueblo que aparece en 14, 1-5.

b. Lo que pasa en el cielo: 7, 9-17

La historia no es sólo lo que se ve en el mundo aparente y empírico. Ella tiene también una dimensión profunda, transcendente, oculta. El cristiano vive la historia de acuerdo a lo que el Apocalipsis le revela acerca de lo que pasa en el cielo (dimensión oculta y profunda). La historia es tierra y cielo a la vez. En 6, 12-7, 8 Juan nos mostró lo que pasa sobre la tierra, ahora, en el tiempo presente. Son hechos históricos que descubre quien lee y quienes oyen el Apocalipsis. El habitante común y corriente del Imperio Romano casi desconoce estos hechos (juicio de los opresores y protección de los santos), o le pasan casi desapercibidos. Algo capta, porque el Testimonio de los cristianos es público y la formación de la comunidad de los santos como comunidad alternativa es sobre la tierra, y es algo visible y desafiante. No obstante lo que pasa "entre los pobres" es desconocido para los poderosos, aunque Juan cree que la fe de los santos es la que va a estremecer al Imperio. Pero una comprensión profunda de la historia, se tiene solamente cuando se conoce lo que el Apocalipsis revela sobre lo que se pasa en el cielo.

Lo que pasa en el cielo tiene dos momentos: un momento actual litúrgico (7, 9-15a) y un momento futuro utópico (7, 15b-17). Juan recibe esta revelación por una visión en el cielo. En la visión aparece una **muchedumbre inmensa que nadie podía contar.** Esta muchedumbre está en el cielo y no tienen sello, por eso no son contables como los 144 mil sobre la tierra. Sobrepasa todo límite de número. Rompe los esquemas organizativos de la Iglesia sobre la tierra. Es, además, una muchedumbre universal, que sobrepasa todo límite de **nación, raza, pueblo y lengua.** En el cielo se rompen los exclusivismos religiosos, raciales, nacionales y culturales. Esta muchedumbre está **de pie delante del trono y del Cordero,** lo que contrasta con los impíos que no pueden sostenerse de pie en el Gran Día de la cólera del Cordero (6, 17). Llevan las **vestiduras** blancas de los mártires, los que no se mancharon con la idolatría del Imperio, y las palmas en sus manos son signos de victoria. Son los que han triunfado de la bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre. Son los mismos que cantan en 15, 1-4 y en 19, 1-4. Los mártires gritan igual que los del quinto sello en 6, 9-11. Allí gritaban justicia y venganza, ahora gritan: **La salvación es de nuestro Dios, que está sentado en el trono, y del Cordero.** El término salvación *(sotería),* en el contexto del Imperio Romano, es un término político: designa la paz, seguridad y bienestar que ofrece el Imperio. Ahora, los mártires reconocen que esa salvación es de Dios y del Cordero. Implícitamente afirman que no es la

del Emperador romano y su Imperio. No es tampoco una salvación individual y del alma, sino que es social y corporal, lo que no excluye lo personal y espiritual. La salvación que el Imperio niega a los santos aquí en la tierra, los mártires la reciben de Dios ahora en el cielo. Al grito de los mártires se unen las alabanzas de los 24 Ancianos y los cuatro Vivientes, retomando así la liturgia inaugural de los capítulos 4 y 5.

En 7, 13-14 se pregunta por la identidad de esta muchedumbre universal vestida con vestiduras blancas. Uno de los ancianos responde: **Esos son los que vienen de la gran tribulación; han lavado sus vestiduras y las han blanqueado con la sangre del Cordero.** Muchos interpretan **la gran tribulación** *(thlipsis)* como persecución, y se preguntan cuál sería esa gran persecución que produjo esa muchedumbre de mártires. Algunos piensan que sería la persecución de Nerón en Roma, en los años sesenta. Sin embargo no creo que la tribulación tenga este sentido tan restringido y lejano. La tribulación se refiere aquí más bien a la opresión permanente del Imperio, que es económica, política, social, cultural y religiosa, que sufren quienes no aceptan integrarse a él y participar de sus estructuras opresoras e idolátricas. No es una tribulación puntual o coyuntural, como son las persecuciones, sino que es una opresión cotidiana y continua. Esta es la gran tribulación sufrida por seguir al Cordero donde quiera que vaya, y sufrida por causa de la Palabra de Dios y el Testimonio de Jesús. La muchedumbre del cielo posiblemente no corresponde exactamente a la Iglesia organizada en la tierra, representada simbólicamente por los 144 mil sellados. El autor subraya más la incontabilidad y universalidad de esta muchedumbre, que su identificación más específica. Con esto se quiere decir que el triunfo de los mártires va más allá de los límites visibles de la Iglesia organizada.

El final del sexto sello **(7, 15b-17)**, después de la liturgia de los mártires, tiene un carácter futuro y utópico. Se describe la vida de los mártires en el cielo junto a Dios. Esta vida contrasta con la realidad de muerte del Imperio Romano descrita en los cuatro primeros sellos (6, 1-8). Los cristianos saben que si en la tierra tienen que sufrir la muerte del Imperio, en la dimensión de cielo que tiene la historia, ya gozan de la vida de Dios. Y esta vida se describe en siete verbos con un acento muy histórico y corporal: **Dios extenderá su tienda sobre ellos** (como signo de acogida y protección), **ya no tendrán hambre ni sed, ya no les molestará el sol...; el Cordero los apacentará y los guiará a los manantiales de la aguas de la vida** (símbolo de inmortalidad corporal y espiritual) y **Dios enjugará toda lágrima de sus ojos.** Ya hemos dicho que el cielo en el Apocalipsis no es la otra vida, sino la dimensión profunda y transcendente de nuestra historia, que nos hace vivir esta vida de una manera diferente. En el capítulo 21 y en 22, 1-5, se hará una construcción del cielo mucho más elaborada. Lo que tenemos aquí es apenas un anticipo de ese futuro de la historia, que ya gozan en el cielo todos los excluidos del Imperio a causa de la Palabra de Dios y del Testimonio de Jesús

2.2.4. El séptimo sello (8, 1)

Cuando el Cordero abrió el séptimo sello, se hizo silencio en el cielo como una media hora... Este misterioso versículo, que cierra la visión apocalíptica de la historia iniciada en 4, 1, es de una total polisemia (es decir, tiene muchos sentidos). Creo que debemos respetar dicha polisemia, a condición de que sea coherente con toda la sección. En cierto sentido, este silencio en el cielo hace inclusión con la liturgia inaugural de los capítulos 4 y 5. Allí el cielo está lleno de cantos, himnos y gritos. También en las dos visiones del cielo, 6, 9-11 y 7, 9-17, sentimos los gritos de los mártires. Ahora en el cielo hay silencio. Este silencio sirve literariamente de transición a la sección siguiente de las 7 trompetas (8, 2-11, 19), especialmente de la liturgia inaugural de 8, 2-5. Asimismo, el silencio en el cielo puede anunciar al lector que ha llegado la hora de la tierra. Del cielo pasamos ahora a la tierra. El silencio del cielo nos empuja a buscar a Dios en la tierra. De hecho, la sección siguiente de las 7 trompetas será una terrible y esperanzadora lucha apocalíptica sobre la tierra. El silencio en el cielo concentra nuestra atención sobre la tierra.

Capítulo V

Apocalipsis 8, 2 - 11, 19: las 7 trompetas
Apocalipsis 15, 5 - 16, 21: las 7 copas

Introducción

En la presentación de la estructura global del Apocalipsis mostramos la correspondencia entre la sección de las **7 trompetas** (8, 2-11, 19) y la de las **7 copas** (15, 5-16, 21). En este capítulo demostraremos en detalle el paralelismo profundo que existe entre estas dos secciones, y cómo este paralelismo nos da una clave importante para su interpretación. El tema central de estas secciones es una re-lectura del Exodo, vivido no ya en Egipto, sino ahora en el corazón del Imperio Romano. También dijimos en la Introducción que la sección anterior de los 7 sellos (4, 1-8, 1) tiene un carácter diferente, y es una sección paralela a 17, 1-19, 10. A estas dos secciones les dimos el título Visión profética de la Historia. Muchos autores ponen en paralelismo las secciones de las 7 Iglesias, los 7 sellos, las 7 trompetas y las 7 copas, lo que confunde la interpretación. Es importante captar el contenido y carácter diferente de la sección de los 7 sellos, lo mismo que de la sección de las 7 cartas a las 7 Iglesias (capítulos 2-3). No basta con la división de las secciones en siete partes (7 cartas, 7 sellos, 7 trompetas, 7 copas) para establecer un paralelismo. Es necesario mirar el contenido, el carácter y el género literario de cada

sección. Finalmente dijimos también que las secciones paralelas de las 7 trompetas y las 7 copas, sirven de marco a la sección central del Apocalipsis: 12, 1-15, 4.

En resumen, el esquema global sería así:

A] Visión profética de la historia: 4, 1 - 8, 1

B] Las 7 trompetas: 8, 2 - 11, 19

Centro del Apocalipsis: 12, 1 - 15, 4

B'] Las 7 copas: 15, 5 - 16, 21

A'] Visión profética de la historia: 17, 1-19, 10

1. Introducción a la lectura y estructura de los textos

1.1. Estructura de Apocalipsis 8, 2 - 11, 19 (las 7 trompetas)

Visión en el cielo: 8, 2-6

Primera trompeta: 8, 7

—pedrizco, fuego mezclado con sangre sobre la tierra
—consecuencias: la tercera parte de la tierra quedó abrasada...

Segunda trompeta: 8, 8-9

—enorme montaña ardiendo sobre el mar
—consecuencias: la tercera parte del mar se convirtió en sangre...

Tercera trompeta: 8, 10-11

—estrella grande ardiendo sobre ríos y fuentes de agua
—consecuencias: la tercera parte de las aguas se convirtió en ajenjo...

Cuarta trompeta: 8, 12

—fue herida la tercera parte del sol, luna y estrellas...
—consecuencias: quedó en sombras la tercera parte de ellos...

(¡Ay, ay, ay de los habitantes de la tierra cuando suenen las tres trompetas que quedan por tocar!: 8, 13)

Quinta trompeta: 9, 1-11
(Primer ¡Ay!)

Una estrella caída del cielo abrió el pozo del abismo y salieron langostas que atormentaron por cinco meses a los hombres que no llevaban en la frente el sello de Dios; las langostas eran como caballos preparados para la guerra; tienen como rey al Angel del abismo.

(El primer ¡Ay! ha pasado.
Mira que detrás vienen todavía otros dos: 9, 12)

Sexta trompeta: 9, 13 - 11, 13
(Segundo ¡Ay!)

Los cuatro ángeles del río Eufrates son soltados para matar a un tercio de los hombres; sus tropas son 200 millones de caballería; de sus bocas sale fuego, humo y azufre; los que no fueron exterminados, no se convirtieron de sus idolatrías y asesinatos: 9, 13-21

Movimiento profético: 10, 1 - 11, 13

a] Visión del ángel y revelación a los profetas: 10, 1 -7

b] Vocación profética de Juan: 10, 8 - 11, 2

c] La Iglesia profética (los dos testigos-profetas): 11, 3-13

(El segundo ¡Ay! ha pasado.
Mira que viene en seguida el tercero: 11, 14)

Séptima trompeta: 11, 15-19
(Tercer ¡Ay!)

—séptimo ángel toca la trompeta... voces fuertes dicen:
"Ha llegado el reinado de Dios sobre el mundo...": v. 15
—Los 24 ancianos... adoran a Dios diciendo:
"damos gracias a Dios... que es y que era
porque has asumido tu poder... y has reinado;
las naciones se encolerizaron, pero llegó tu cólera
y el tiempo de **ser juzgados** los muertos
de **dar la recompensa** a los profetas y santos...
de **destruir** a los que destruyen la tierra...": vv. 16-18
—Se abrió el Santuario en el cielo... y apareció el Arca de la Alianza...
y hubo relámpagos, voces, truenos, terremoto y granizo grande: v. 19

1.2. Estructura de Apocalipsis 15, 5 - 16, 21 (las 7 copas)

Visión en el cielo [1]: **15, 1.5 - 16, 1**

Primera copa: **16, 2**

—copa sobre la tierra
—úlcera maligna a los que llevaban la marca de la Bestia y adoran su imagen.

Segunda copa: **16, 3**

—copa sobre el mar
—el mar se convirtió en sangre, todo ser vivo murió en el mar.

Tercera copa: **16, 4-7**

—copa sobre los ríos y las fuentes de agua
—el agua se convierte en sangre

Liturgia de la Justicia de Dios:

Oí al ángel de las aguas: "Justo eres tú... has hecho justicia...
derramaron la sangre de los santos y profetas
tú les has dado a beber sangre; lo tienen merecido".
Oí al altar que decía: "...tus juicios son verdaderos y justos".

Cuarta copa: **16, 8-9**

—copa sobre el sol, para abrasar a todos con fuego
—todos fueron abrasados con un calor abrasador
—no obstante, blasfemaron... y no se convirtieron.

Quinta copa: **16, 10-11**

—copa sobre el trono de la Bestia
—quedó su reino en tinieblas y todos se mordían la lengua de dolor
—No obstante, blasfemaron...y no se convirtieron.

Sexta copa: **16, 12-16**

—copa sobre el gran río Eufrates
—sus aguas se secaron
para preparar el camino a los reyes del Oriente

[1] El versículo 1 está desplazado para unir la sección de las copas (15, 5-16, 21) con la sección anterior (12, 1-15, 4). Las palabras "7 ángeles, 7 plagas, consumar y furor de Dios" son retomadas en 15, 5ss.

Movimiento anti-profético: 16, 13-16

a] Visión de los falsos profetas (v. 13)
b] Revelación sobre los falsos profetas y su misión (vv. 14-16)

Séptima copa: 16, 17-21

—Copa sobre el aire.
—Salio una voz fuerte del Santuario que decía: Hecho está.
—Y hubo relámpagos, voces y truenos y hubo un terremoto grande
la gran ciudad se abrió en tres partes
las ciudades de las naciones se desplomaron
y Dios se acordó de la Gran Babilonia
para darle la copa del vino del furor de su cólera
las islas huyeron, los montes desaparecieron
—Y un gran pedrizco cayó del cielo sobre los seres humanos
—No obstante, éstos blasfemaron por la plaga del pedrizco.

1.3. Comparación de la estructura de las 7 trompetas (8, 2 - 11, 19) con la de las 7 copas (15, 5 - 16, 21)

Esta comparación nos va a dar una clave fundamental para la interpretación de estas dos secciones. Las dos partes se complementan y se explican mutuamente.

La sección de las 7 trompetas comienza con una **visión en el cielo** (8, 2-6):

1) Los 7 ángeles reciben 7 trompetas.
2) Un altar en el cielo (tres veces).
3) Humo (perfumes con las oraciones de los santos).
4) Las brasas del altar las arroja sobre la tierra.
(10,7: "Cuando se oiga la voz del séptimo ángel, cuando se ponga a tocar la trompeta, se **habrá consumado** el Misterio de Dios")
5) Truenos, voces, relámpagos y terremotos (inclusión 8, 5 con 11, 19)

La sección de las 7 copas comienza también con una **visión en el cielo** que tiene los mismos elementos (15, 1.5-16, 1):

1) Los 7 ángeles reciben 7 copas.
2) Se abre en el cielo el Santuario de la Tienda del Testimonio (cuatro veces se nombra el Santuario)
3) Humo (la Gloria de Dios).
4) Derraman sobre la tierra las 7 copas del furor de Dios.
Con las 7 plagas **se consuma** el furor de Dios.
5) (No aparecen aquí los truenos, voces, etc., pero sí al final en 16, 18, en paralelo con 11, 19).

Primera trompeta (8, 7): sobre la tierra.
Primera copa (16, 2): sobre la tierra.

Segunda trompeta (8, 8-9): sobre el mar.
Segunda copa (16, 3): sobre el mar.

Tercera trompeta (8, 10-11): sobre ríos y fuentes de agua.
Tercera copa (16, 4-7): sobre ríos y fuentes de agua.

Después de la tercera copa se inserta la **liturgia de la Justicia de Dios** (16, 5-7), que no tiene paralelo en la sección de las trompetas. Esta liturgia se asemeja mucho a la que aparece en 19, 1-10).

Cuarta trompeta (8, 12): sobre el sol, luna y estrellas.
Cuarta copa (16, 8-9): sobre el sol.

Quinta trompeta (9, 1-11): se oscurecieron el sol y el aire.
Quinta copa (16, 10-11): el Reino de la Bestia se oscureció.

Sexta trompeta (9, 13-11, 13): 4 ángeles del río Eufrates son soltados. El número de su tropa de caballería es de 200 millones.
Sexta copa (16, 12-16): se secaron las aguas del rio Eufrates [2]. Sus aguas se secaron para preparar el camino a los reyes del Oriente.

Después de las sexta trompeta
  movimiento profético (10, 1-11, 13).
Después de la sexta copa
  movimiento anti-profético (16, 13-16)

Séptima trompeta (11, 15-19)
  Introducción: 11, 15a
  Llegó el Reino: 11, 15b-19a *(egéneto he basileia)*
  Cataclismo cósmico: 11, 19b
Séptima copa (16, 17-21)
  Introducción: 16, 17a
  Hecho está: 16, 17b *(gégonen:* resume 11, 15b-19a)
  Cataclismo cósmico: 16, 18-21 (amplía lo que está en 11, 19b)

2. Claves de interpretación de los dos textos (las 7 trompetas y las 7 copas)

2.1. La visión inaugural en el cielo

Las dos secciones comienzan con una liturgia en el cielo, donde 7 ángeles aparecen como los protagonistas principales. En la sección de

---

2 El río Eufrates, en el N. T., solamente se menciona en Ap. 9,14 y 16, 12.

las trompetas aparece en el cielo un **altar**, donde son ofrecidos los perfumes y las oraciones de los santos. Sube al cielo el **humo** de los perfumes con las oraciones. Un ángel arroja las brasas del **altar** sobre la tierra. En la sección de las copas aparece en el cielo el **Santuario** de la Tienda del Testimonio. Los 7 ángeles reciben las 7 plagas, que son 7 copas llenas del furor de Dios. El Santuario se llena del **humo** de la Gloria de Dios. Los ángeles reciben la orden de derramar las 7 copas del furor de Dios **sobre la tierra**. En la primera sección se acentúa la función activa de los santos a través de sus oraciones: son ellos quienes provocan que se arroje fuego sobre la tierra. En la segunda sección se acentúa el **furor de Dios.**

El cielo, como hemos dicho, es la dimensión profunda de la historia. En ese cielo Juan encuentra la revelación de Dios: las razones ocultas de lo que sucede en la tierra, que es la dimensión visible y empírica de la historia. Ese cielo se vive en la liturgia de la comunidad cristiana, y en sus símbolos y ritos se expresa la fe y conciencia de la comunidad. Son las oraciones de los santos en la comunidad las que van a provocar la intervención de Dios en la historia, la renovación del Exodo, ahora en el seno del Imperio Romano. Estas oraciones corresponden al clamor del pueblo en el Exodo (Ex. 2, 23 y 3, 7-8).

Hay un verbo muy importante en las dos secciones: **consumar** *(teléo)*. En el Apocalipsis ese verbo aparece únicamente en 10,7; 11,7; 15, 1.8; 17, 17; 20, 3.5.7. El sentido del verbo es consumar, llegar a su fin, cumplir. En 11, 7 y 17, 17 el verbo tiene un sentido neutro. En los lugares restantes los textos tienen un sentido teológico importante. En 10, 7, con la séptima trompeta, se consuma (llega a su fin) el Misterio de Dios; en 15, 1, con las siete copas, se consuma (llega a su fin) el furor de Dios; y en 15, 8 se consuman (llegan a su fin) las 7 plagas. El sentido es el mismo: con la séptima trompeta o con la séptima copa llega a su fin el tiempo presente, que es donde se realiza el Misterio de Dios o el tiempo del furor de Dios (contra los opresores): es el tiempo del Exodo, cuando todavía es posible la conversión. En los otros textos: 20, 3.5.7, se trata de la consumación del Reino de los 1000 años, cuando éste llega a su fin. Hay en el Apocalipsis, por lo tanto, dos consumaciones o dos momentos finales (cuando se pone fin a algo): el fin del tiempo presente, cuando suene la séptima trompeta o cuando se derrame la séptima copa, y el fin del milenio. Después del milenio viene el juicio final y la nueva creación. El esquema sería así:

tiempo presente - **fin** *(télos)*
Reino de los 1000 años - **fin** *(télos)*
Juicio final - Nueva creación (sin fin)

2.2. Las cuatro primeras trompetas y 4 primeras copas

Esta sección sigue el esquematismo típico del mundo judío, que divide el cosmos en tierra/mar/ríos y manantiales de agua/sol, luna y

estrellas (en las cuarta copa se menciona solamente el sol). En las trompetas predomina el lenguaje cósmico. La única alusión histórica directa la tenemos en 8, 9, donde se habla de la destrucción de un tercio de las naves. Indirectamente también hay una alusión histórica en Ap. 8, 8, donde tenemos la cita de Jr. 51, 25: la "montaña grande ardiendo en llamas" se refiere a Babilonia; igualmente en Ap. 8, 10 con la cita de Is. 14, 12: la "estrella grande ardiendo que cayó del cielo", que es una referencia a la muerte del tirano. Las aguas se vuelven amargas por la caída del tirano. Esta estrella caída aparece luego en 9, 1. En las copas, por el contrario, la historia se hace más explícita: la úlcera maligna aparece únicamente en aquellos que tienen la marca de la Bestia; el agua convertida en sangre se da de beber sólo a los que han derramado la sangre de los santos y profetas; el sol abrasa con su fuego sólo a los blasfemos.

Después de la tercera copa se inserta **una liturgia**: 16, 5-7. El tema es la **Justicia de Dios**. Esta liturgia es semejante a otras dos: la de 15, 3-4 y la de 19, 1-10 [3]. Esta liturgia irrumpe aquí para hacer presente y activa a la comunidad; siempre que aparece en el texto una liturgia, es la comunidad que aparece. La comunidad no es espectadora del Exodo que Dios esta operando en el Imperio Romano, sino que participa en él, lo que se expresa simbólicamente en la liturgia.

2.3. La quinta y sexta trompetas (9, 1-21) y la quinta y sexta copas (16, 10-12)

Aquí el lenguaje es fuertemente apocalíptico y difícil de interpretar. Empecemos por los elementos más claros. Es evidente en ambas secciones que se trata de **plagas dirigidas contra los impíos**: en 8, 13 se anuncia que las tres trompetas que vienen (de 9, 1 hasta 11, 19) son un triple ¡Ay! para "los habitantes de la tierra", que es un término técnico en el Apocalipsis para designar a los impíos (a los que son de la Bestia y llevan su marca). Explícitamente se dice además, en 9, 4, que la plaga de las langostas es "sólo para los hombres que no llevaran en la frente el sello de Dios". Asimismo, en la sexta trompeta, en 9, 20-21, queda claro que los castigados son los idólatras y los asesinos. El texto paralelo de las copas, como ya hemos insistido, deja también muy claro que las plagas son contra los que siguen a la Bestia. La quinta copa cae sobre el trono de la Bestia, y los que se muerden la lengua por el dolor son quienes blasfeman contra el Dios del cielo. La sexta copa seca el Eufrates, límite oriental del Imperio Romano, lo que permite la invasión de los reyes del

---

3 El término "justo" *(díkaios)* aparece en el Apocalipsis únicamente en 15,3; 16, 5.7 y 19, 2 (también en 22, 11, en otro contexto); los dos términos: "hacer justicia" *(krino)* y "juicio" *(krisis)*, aparecen en 16, 5 y 19,2.

Oriente enemigos del Imperio. No se trata por lo tanto de un castigo universal, para toda la humanidad, sino para la Bestia y los impíos y los blasfemos que la siguen.

Cuando tocó la **quinta trompeta**, Juan dice: **vi una estrella que había caído del cielo a la tierra** (9, 1). El trasfondo bíblico de esta frase es Is. 14, 3-15, donde tenemos la sátira a la caída del tirano, el rey de Babilonia (posiblemente Nabucodonosor). El rey, en su arrogancia, quiso poner su trono por encima de Dios y por eso fue precipitado al fondo del pozo:

> Cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la Aurora. Has sido abatido a tierra, dominador de las naciones (Is. 14, 12).

La estrella caída ahora es el Emperador de Roma. La tradición apocalíptica le dio a este oráculo profético un sentido mítico: la estrella caída es un ángel caído, ahora convertido en demonio. Tiene poder sobre el abismo, donde habitan los demonios. La caída de este satanás-emperador provoca la plaga de las langostas (inspirada en Ex. 10, 1-20 y Joel 1-2). La plaga de las langostas es el prototipo del terror. Aquí las langostas adquieren un carácter satánico: salen del humo del abismo de los demonios. No comen la hierba o los árboles, como las langostas verdaderas, sino que atacan **a los hombres que no llevan en la frente el sello de Dios. Tienen sobre sí como Rey *(basileus)* al Angel del Abismo, llamado en hebreo Abadón y en griego Apolión** (y en español: destrucción y destructor, respectivamente). El nombre griego Apolión de este ángel de la muerte imita el nombre del dios Apolo, con quien se identificaba el emperador (Domiciano en este tiempo). Esta plaga demoniaca no mata, sino que atormenta a los impíos por un tiempo. Las consecuencias de la plaga son una ola de guerras, crueldades, tormentos, engaños, etc. (sentido genérico de 9, 7-10).

La quinta trompeta (9, 1-11) no se refiere a ningún hecho histórico contemporáneo al Apocalipsis, ni a algún hecho que sucedería en el futuro. Se refiere en general a la acción de Dios que castiga la arrogancia del tirano. El poder imperial es una estrella caída, un demonio, jefe de demonios, que provoca el terror demoniaco sobre todos los impíos, los que llevan la marca de la Bestia. Este terror no afecta a los que llevan en la frente el sello de Dios (9, 4). Una explicación simbólica más clara de esto lo tenemos en el texto paralelo de la quinta copa: el quinto ángel derramó su copa sobre el trono de la Bestia, y su reino quedó en tinieblas y los hombres se mordían la lengua de dolor (15, 10). Las tinieblas aparecen igualmente en la quinta trompeta: “el sol y el aire se oscurecieron” (9, 2). Con esto se expresa el terror que vive el Imperio Romano cuando Dios humilla la soberbia del tirano y deja caer su furor sobre su trono.

La sexta trompeta y la **sexta copa** contienen una referencia concreta al **río Eufrates** (9, 14 y 16, 12), límite oriental del Imperio y protección

contra las invaciones de los reyes bárbaros orientales (los partos). En la sexta trompeta el texto adquiere, al igual que en la quinta, una connotación mítica y demoniaca. En la sección de las copas el texto es más bien geográfico-histórico. La acción de Dios que anuncia la sexta trompeta es la liberación de los 4 ángeles del río Eufrates, que son soltados para matar a la tercera parte de la población del Imperio. Los ángeles asesinos comandan una caballería infernal de 200 millones de caballos. De la boca de los caballos sale fuego, humo y azufre. Otra vez debemos decir que aquí no hay ninguna referencia a hechos históricos concretos. Se usa la invasión de los partos como referencia imaginativa. El sentido profundo de la sexta trompeta y la sexta copa es la acción de Dios que puede castigar el Imperio Romano desde su lado más débil, que es el límite oriental. Esta acción política contra el Imperio es presentada en términos míticos como una invasión de fuerzas demoniacas. Ahora se trata de demonios extranjeros. En la quinta trompeta y la quinta copa, era el ataque de los demonios internos y propios que se desatan cuando Dios castiga la soberbia de la Bestia. En los dos casos (quinta y sexta trompeta) el Imperio Romano es víctima del terror, del ataque brutal y masivo de los demonios, tanto de los propios como de los ajenos.

Después de la sexta trompeta (9, 20-21) tenemos un texto sobre los sobrevivientes de las plagas, que encuentra su paralelo después de la quinta copa (16, 11). Se dice de ellos que no se convirtieron, que siguieron siendo idólatras y asesinos; que blasfemaron del Dios del Cielo y no se arrepintieron de sus obras. Nótese la relación aquí entre la idolatría (presentada simbólicamente también como hechicería y fornicación) y el asesinato. Quien deforma la imagen de Dios o lo sustituye por un ídolo, es capaz de asesinar al hermano (la idolatría como raíz del pecado social) [4]. Nótese igualmente el pesimismo del Apocalipsis acerca de la posibilidad de conversión dentro del Imperio Romano, y de quienes llevan la marca de la Bestia.

¿Cuál es el sentido global de las plagas que Juan ve después del sonido de cada una de las seis trompetas y realizadas por las seis copas del furor de Dios? Como ya dijimos, ese sentido lo encontramos en la tradición del *Exodo*: Dios escucha el clamor de su pueblo y decide liberarlo; para conseguirlo, manda plagas y descarga su furor sobre el Faraón y los egipcios. No se trata del juicio final, sino del juicio de Dios en la historia para liberar a su pueblo. El juicio de Dios es su acción liberadora en la historia: Dios hace justicia al pobre liberándolo del opresor y liberándolo de su pobreza. Ahora el juicio de Dios no se realiza en Egipto, sino en el Imperio Romano. Juan nos presenta en visiones, símbolos y mitos, la acción liberadora de Dios en el seno del Imperio en favor de las comunidades cristianas. Son acciones históricas, presentadas en forma cósmica y mítica. Las plagas o castigos de Dios no significan

---

4 Richard, 1988.

una destrucción total o final, sino una acción parcial de Dios, realizada en el presente de la historia. Por eso se insiste tanto en las 4 primeras trompetas en la destrucción de solamente un tercio de todos los elementos. Dos tercios no son tocados. Esos dos tercios son el espacio de gracia para la conversión y el arrepentimiento. Las langostas infernales no matan, sino que atormentan únicamente por cinco meses. Los cuatro ángeles asesinos matan apenas una tercera parte de los idólatras, para ver si las otras dos terceras partes cambian su conducta. En las copas se insiste en forma especial en que los castigados por el furor de Dios son concretamente los que llevan la marca de la Bestia, los que derramaron la sangre de los santos y de los profetas, los que blasfeman del Dios de los cielos. Todo el furor de Dios y el terror destructor de los demonios, tanto de los propios (como en la quinta trompeta y copa) como de los ajenos (sexta trompeta y copa), cae sobre los que pertenecen y adoran a la Bestia, al Imperio Romano. El objetivo de este Juicio de Dios en la historia, o realización del Exodo en el seno del Imperio Romano, es la conversión de los opresores e idólatras y la liberación de los santos. Dios, repitiendo el Exodo, trata de frenar la carrera del Imperio Romano hacia la destrucción del mundo y hacia su propia destrucción. Por eso el Exodo es la buena nueva del Juicio de Dios (cf. 10, 7 y 14, 6-7).

No es posible identificar históricamente todas las plagas y castigos que aparecen en el Apocalipsis. Todos los intentos de descifrar históricamente estos textos para descubrir en ellos hechos históricos de aquel tiempo o del futuro, terminan en aberraciones y manipulaciones. Lo más importante es interpretar estas dos secciones (la de las trompetas y la de las copas) con el espíritu del Exodo, como una intervención liberadora de Dios en la historia, en contra de los opresores y en favor de los oprimidos. No se trata de desastres naturales (terremotos, explosiones volcánicas, inundaciones, sequías, ciclones, huracanes, pestes), pues estos desastres no caen sobre el Imperio y sus secuaces, sino fundamentalmente sobre los pobres. Estos dolores cósmicos, además, no son desastres "naturales", sino consecuencias directas de las estructuras de dominación y opresión: los pobres mueren en las inundaciones, porque son desplazados de los lugares seguros y obligados a vivir junto a los ríos; en los terremotos y huracanes los pobres pierden sus pobres casas, porque son pobres y no pueden construir casas mejores; las pestes caen principalmente sobre los pobres desnutridos, sin educación e infraestructura sanitaria (por ejemplo, el cólera y la tuberculosis). Por lo tanto, las plagas de las trompetas y copas del Apocalipsis no se refieren a los desastres "naturales", sino a los dolores de la historia que provoca y sufre el mismo Imperio; son los dolores de la Bestia causados por su misma idolatría y criminalidad. Hoy, las plagas del Apocalipsis son más bien las calamidades provocadas por la destrucción ecológica, el armamentismo, el consumismo irracional, la lógica idolátrica del mercado, el uso irracional de la técnica y de los recursos naturales.

2.4. Movimiento profético (10, 1 - 11, 13) y anti-profético (16, 13-16)

2.4.1. Lectura estructurada de ambos textos

Movimiento profético: 10, 1 - 11, 13

a] Visión del ángel y revelación a los profetas: vv.1 -7
- Visión del ángel poderoso con un librito abierto: vv.1-2
- Grito del ángel como león rugiente; no se escribe: vv. 3-4
- Juramento del ángel: la buena noticia del fin: vv. 5-7

b] Vocación profética de Juan: 10, 8 - 11, 2
- Orden a Juan de comer el librito abierto: 10, 8-10
- Orden a Juan de profetizar nuevamente: 10, 11
- Orden a Juan de medir el Santuario: 11, 1-2

c] La Iglesia profética (los dos testigos-profetas): 11, 3-13
- Acción poderosa de los dos testigos-profetas: vv. 3-6
- Triunfo de la Bestia y los habitantes de la tierra: vv. 7-10
- Triunfo final de los profetas: 11-13

Movimiento anti-profético: 16, 13-16

a] Visión de los falsos profetas (v. 13):

"Vi que de la boca del Monstruo,
de la boca de la Bestia y
de la boca del Falso Profeta
salían tres espíritus inmundos como ranas".

b] Revelación sobre los falsos profetas y su misión (vv. 14-16):

"Son espíritus de demonios que realizan señales
y van donde los reyes de todo el mundo *(oikoumene)*
para reunirlos
para la gran batalla del gran día del Dios todopoderoso.
(Mira que vengo como ladrón.
Dichoso el que esté en vela...)
Los reunió en el lugar llamado en hebreo Harmagedón".

Lo que tenemos en estas dos secciones (movimiento profético y anti-profético) sucede después de la sexta trompeta y de la sexta copa. Es el momento presente en el cual se sitúa el autor del Apocalipsis y las comunidades cristianas. Luego vienen la séptima trompeta y la séptima copa, cuando llega a su fin el tiempo presente. También entre el sexto y el séptimo sello al autor nos reveló la situación histórica de la Iglesia en el momento presente, tanto en la tierra (7, 1-8) como en el cielo (7, 9-17). Esta sección no es una interrupción o un intervalo, sino que es el centro de todo y lo que da sentido a todo. Es parte fundamental de la estructura de toda la sección de las 7 trompetas y de las 7 copas. En el Apocalipsis

el centro de atención está siempre en el presente, es ahí donde se encuentra la comunidad que resiste y da testimonio contra el Imperio (cf. la estructura global del Apocalipsis que tiene su centro en 12, 1-15, 4). Este presente tiene una parte que ya pasó (las seis primeras trompetas y las seis primeras copas) y tiene un fin que pronto va a llegar (la séptima trompeta y la séptima copa). El autor está entre lo que ya pasó y el fin que viene; es el momento presente donde se define todo y donde todo encuentra sentido. En la sección de las trompetas el desafío central del momento presente, que da sentido a lo sucedido anteriormente (seis primeras trompetas) y a lo que va a venir (séptima trompeta), es el movimiento profético (10, 1-11, 13). En la sección de las copas el desafío central para la comunidad es el movimiento anti-profético de las tres Bestias (16, 13-16). Este movimiento profético y anti-profético en el tiempo presente, representa la actividad de los santos y de los impíos en este Exodo de Dios dentro del Imperio Romano. Es la lucha entre los profetas del Cordero y los profetas de la Bestia. Dios interviene en la historia, sin embargo también la comunidad se encuentra activa en este juicio de Dios.

2.4.2. Movimiento profético: 10, 1 - 11, 13

a. Visión del ángel y revelación a los profetas: 10, 1-7

En 10, 1-7 el personaje central es **el ángel poderoso** que anuncia la Buena Noticia del fin, ya revelada a los profetas; en 10, 8-11, 2 el personaje central es **Juan** profeta, quien recibe tres órdenes precisas (comer, profetizar y medir),mientras que en 11, 3-13 el protagonista es la totalidad de la **Iglesia** en su misión profética. Hay una inclusión entre 10, 1 —donde el Angel **baja** del cielo envuelto en una **nube**— y 11, 12, donde los dos profetas mártires **suben** al cielo en una **nube** [5]. Entre estos dos movimientos todo sucede en la tierra. El centro de la sección es 10, 11, donde Juan recibe la orden de profetizar.

En **10, 1-7** tenemos la visión del Angel que baja del cielo. Se describe primero la visión del Angel (vv. 1-2), luego su grito como león rugiente (vv. 3-4) y finalmente su juramento (vv. 5-7). Es una visión más que impresionante. El Angel tiene las características de Yahveh en el A. T. (Jb. 37; Sal. 18, 7-15; Am. 3, 8): con el arco iris sobre su cabeza (semejante a Yahveh en 4, 3), tiene un libro en su mano (como Yahveh en 5, 1). Asimismo tiene características de Jesús resucitado (su rostro como el sol: 1, 16). Dios, Cristo y el Angel aparecen así como en una sola figura. La primera revelación de este Angel es una revelación (grito-

[5] La palabra "nube" *(nephele)* aparece en el Apocalipsis sólo en 1,7 l 14;14.14.15.16, en relación a Jesús y con Dn. 7,13 como trasfondo, y en nuestra sección aquí, haciendo inclusión en 10,1 y 11, 12.

rugido-truenos) sellada, que no se da a conocer; luego, el juramento solemne revelado por Juan. Este sucesivo ocultamiento y revelación le da mayor dramatismo a la escena; además, nos da a entender que lo que se nos revela no es la totalidad, sino que es apenas un aspecto de una revelación mucho mayor que queda para el final. Para entender Ap. 10, 1-7 es necesario leer atentamente **Dn. 12, 1-13.** Aquí el Angel es llamado por su nombre: Miguel (que luego aparecerá en Ap. 12, 7). Se habla de un tiempo de angustia, pero se anuncia que: "en aquel tiempo se salvará tu pueblo". También hay un juramento extraordinario que anuncia lo que sucederá cuando "termine el quebrantamiento de la fuerza del Pueblo santo". Muchos otros detalles coinciden y el sentido de fondo es el mismo.

El juramento solemne en 10, 5-7 nos da el sentido de toda la sección 10, 1-11, 13 (por eso el juramento tiene tanto dramatismo). Se nos dice: **tiempo ya no habrá** *(chronos ouketi estai);* es decir, que el tiempo se acaba, se termina el plazo. Ese tiempo es el tiempo presente, es el ahora, cuando Dios realiza el Exodo que nos describen las seis primeras trompetas y copas. Es el tiempo donde la conversión es aún posible. Pero ahora se nos dice que ese tiempo se va a terminar: **cuando suene la séptima trompeta habrá llegado a su fin el misterio de Dios** *(etelesthe to mysterion tou theou).* El verbo "llegar al fin", "consumar", "cumplirse" *(teleo),* como ya dijimos, se refiere aquí a la llegada del fin del tiempo presente. El mismo sentido tiene en el lugar estrictamente paralelo de 15, 1.8 (con las 7 copas llega a su fin el tiempo de las plagas, el tiempo del furor de Dios). La palabra **misterio** designa aquí la acción de Dios en la historia, el plan de Dios, lo que da sentido a la historia. Esto es lo que había sido **anunciado como buena nueva a sus siervos los profetas.** Con el mismo sentido aparece en los tres lugares paralelos de los sinópticos: Mt. 13, 11; Mc. 4, 11; Lc. 8, 10: "...a ustedes ha sido dado a conocer el Misterio del Reino de Dios" (cf. también el mismo sentido en 1 Cr. 2, 1; 4, 1; Ef. 3, 4; Col. 2, 2; 4, 3). En Ap. 1, 20 y 17, 5.7, "misterio" designa el sentido de una visión o símbolo.

b. Vocación profética de Juan: 10, 8 - 11, 2

En la sección **10, 8-11, 2** (que es una sola unidad que no debe ser cortada), Juan recibe tres órdenes: comer el librito, profetizar nuevamente y medir el santuario. El libro o rollo aparece dos veces en diminutivo (10, 2. 10: *biblarídion)* y una vez normal (10, 8: *biblíon).* El acento no está en el tamaño del libro, sino en que es un libro **abierto** (vv. 2 y 8). El contraste claramente es con el libro del capítulo 5: con el libro **sellado** con siete sellos que está en la mano de Dios y que Cristo resucitado va a abrir e interpretar. El libro que contiene la revelación del sentido de la historia está ya abierto: su contenido se conoce y ha sido interpretado. De lo que se trata ahora es de leerlo y practicarlo. Esto se presenta con

la imagen de comer el libro. Por eso Juan recibe la orden de comer el libro abierto. Claramente el autor se inspira en Ez. 2, 8-3, 3 (texto que recomendamos leer). Juan no debe solamente leer o interpretar la revelación de Dios, sino comerla, esto es, interiorizarla, alimentarse y saciarse con ella; la Palabra de Dios debe llegar a ser carne y sangre de su propio cuerpo. Esta revelación o Palabra es dulce en la boca, no obstante **amarga** las entrañas: nuestro primer contacto con ella produce agrado o entusiasmo, pero cuando la interiorizamos nos exige soportar sufrimiento y persecución a causa de ella.

La segunda orden que recibe Juan es la de profetizar: **tienes que profetizar nuevamente contra muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes.** La orden es presentada como una necesidad *(dei se propheteusai):* responde al plan de Dios. El texto se inspira en Jr. 1, 9-10, donde Dios pone sus palabras en la boca de Jeremías y le da autoridad sobre gentes y reinos. En el Apocalipsis siempre se menciona el conjunto: tribu, lengua, pueblo, nación (5, 9; 7, 9; 13, 7; 14, 6). Aquí, quizás por influjo de Jeremías, se sustituye "tribu" *(phyle)* por "reyes" *(basileusin),* lo que le da un carácter más político a la vocación de Juan. A éste se le ordena profetizar **nuevamente** *(palin).* No se trata de una segunda profecía, sino de una profecía nueva: el Apocalipsis es un libro profético en un tiempo nuevo (posterior a la resurrección de Jesús).

La tercera orden que recibe Juan (11, 1-2) es la de medir: **Levántate y mide el Santuario de Dios y el altar, y a los que adoran en él.** El patio exterior del Santuario no debe ser medido, porque será entregado a los gentiles que pisotearán la Ciudad Santa 42 meses. Aquí la acción de medir tiene el sentido de reconstruir, restaurar, proteger. El Santuario y el altar son símbolos de la Iglesia cristiana. Cuando se escribe el Apocalipsis (años 90-96 d. C.), la Jerusalén histórica había sido ya destruida por el Imperio Romano. En el Apocalipsis se menciona Jerusalén en 3, 12 y en 21, 2.10 como símbolo utópico de la sociedad futura que Dios construye en los cielos nuevos y tierra nueva. Juan se sitúa entonces entre la Jerusalén histórica, ya destruida por los romanos, y la Jerusalén celestial que todavía no llega. Juan toma aquí como símbolos los elementos de la Jerusalén histórica (altar-santuario-patio exterior-ciudad); la Jerusalén utópica no tiene Santuario (21, 22). Juan representa la dominación del Imperio Romano sobre el Pueblo de Dios, tomando como símbolo la destrucción de la Jerusalén histórica. La guerra de Roma contra el pueblo judío es símbolo de la guerra del Imperio contra el pueblo de los santos. Sin embargo ahora Juan va a salvar lo que en la destrucción histórica de Jerusalén no se salvó: el Santuario y el altar. El resto de la ciudad no se salva. Con esto el Apocalipsis muestra la eficacia histórica de la misión profética de Juan. Después de comer el libro abierto y de recibir la orden de profetizar una profecía nueva, ahora realiza su misión profética en la protección de la comunidad cristiana. Juan-profeta es capaz de realizar lo que los líderes judíos en la guerra judaica no pudieron hacer: salvar la comunidad. La acción profética de

Juan de proteger la comunidad no es diferente de la acción de Dios que sella a los elegidos en 7, 1-8.

La guerra presente, donde se salva la comunidad por la acción profética de Juan, va durar todavía **cuarenta y dos meses**. Esta cifra misteriosa se repite en 11, 3 y 12, 6 traducida en 1260 días (42 veces 30 días); lo mismo en forma más vaga en 12, 14: un tiempo, tiempos y medio tiempo (tomado de Dn. 7, 25). Cuarenta y dos meses o 1260 días es la mitad de 7 años (7 años=84 meses=2520 días), que representa simbólicamente el tiempo presente. El tiempo presente es el tiempo de persecución y martirio, de conversión y lucha, es el tiempo del Exodo, de la Iglesia, de los profetas cristianos como Juan. Usando la simbología de Daniel: es la última semana antes del fin (Dn. 9) [6]. Estaríamos ahora en la mitad de este tiempo presente, de este último tiempo antes del fin, antes que suene la última trompeta y se derrame la última copa del furor de Dios. Es para este tiempo que Juan ha sido llamado para ser profeta. A este tiempo se refiere el juramento del Angel (10, 1-7. Daniel, capítulo 12) [7].

c. La Iglesia profética (los dos testigos-profetas): 11, 3-13

Después de presentar la vocación profética de Juan (10, 8-11, 2), el texto prosigue con el **testimonio profético de toda la Iglesia: 11, 3-13.** Tenemos aquí una narración o representación simbólica de la misión profética de la Iglesia en este tiempo presente (entre la Resurrección de Cristo y el Fin, cuando suene la séptima trompeta y caiga la séptima copa). No se trata de una alegoría, sino de un drama, un socio-drama. Aparecen aquí dos personajes que son llamados simultáneamente testigos (v. 3) y profetas (v. 10); profetizan (v. 3) y dan testimonio (v. 7). En 19, 10 se resume esta relación entre testimonio y profecía en la frase: "El testimonio de Jesús es el espíritu de **profecía**". Los profetas son mártires y los mártires son profetas [8]. ¿Por qué son **dos** los testigos (mártires) profetas? Porque para todo testimonio válido se requieren siempre dos testigos. Pero también aquí está el trasfondo de Zac. 4, donde los dos

---

[6] Richard, 1991.

[7] Si tomamos la familia de palabras: profeta, profecía, profetizar (18 en total), vemos que su frecuencia mayor (7 veces) está, por un lado, en el comienzo del Apocalipsis (1, 1-3) y en el epílogo (22, 6-21), y por otro lado aquí, en 10, 1-11, 13 (5 veces). En estas tres secciones se define el carácter profético del libro del Apocalipsis. En 16, 6; 18, 20; 18, 24, se recuerda a los profetas asesinados.

[8] En griego "testigo" se dice "mártir", es la misma palabra. En español a la palabra mártir le hemos dado la connotación de muerte: el mártir es aquel que da testimonio realmente con su muerte, o que está dispuesto a morir por lo que cree y espera, aunque la muerte no se dé realmente. En este sentido no hay diferencia entre un mártir vivo y un mártir muerto. El mártir vivo está continuamente amenazado de muerte, y el mártir muerto sigue vivo en la comunidad.

olivos son Josué y Zorobabel (el jefe político y el religioso en la restauración del Templo); igualmente se alude a Moisés y a Elías (poder político y profético); quizás también se piense en Pedro y Pablo [9]. En todo caso, los dos testigos-profetas representan a la Iglesia. Toda la comunidad está llamada a ser profeta y testigo (mártir) en el tiempo presente.

Tenemos en primer lugar una descripción simbólica de estos dos testigos-profetas (vv. 3-6): van cubiertos de sayal, pues son pobres y predican penitencia y conversión, que es lo que busca la acción de Dios en este tiempo de Exodo. Su presencia es humilde, no obstante tienen un tremendo poder. Si alguien pretende hacerles mal (se repite dos veces) **saldría fuego de su boca**, que devora a sus enemigos y los mata. El trasfondo es Jr. 5, 14: "He aquí que yo pongo mis palabras en tu boca como fuego" (ídem de Elías en Ecco. 48, 1). El v. 6 especifica el poder de esta comunidad profética: tienen el poder de Elías (para cerrar el cielo...) y el poder de Moisés (para transformar el agua en sangre... y herir la tierra con toda clase de plagas...). Es el poder profético de Elías y el poder político de Moisés. (En 13, 13 también el falso profeta tiene este poder). Las plagas descritas en las seis primeras trompetas y seis primeras copas son realizadas por Dios contra los impíos; pero asimismo por la comunidad profética que tiene el poder para realizar estas plagas. Vemos aquí el rol activo de la comunidad cristiana en la realización del Exodo en el seno mismo del Imperio Romano. No hay pasividad y fatalismo en el Apocalipsis.

En **11, 7-13** tenemos la Pascua de la comunidad profética: su pasión, muerte, resurrección y ascensión. El martirio comienza cuando la comunidad **haya terminado** (haya llevado hasta el fin: *telésosin)* **el testimonio** *(martyrian).* Sólo entonces **la Bestia que surge del abismo les hará la guerra, los vencerá y los matará.** Aparece por primera vez la Bestia en el Apocalipsis. Se adelanta aquí lo que se describirá con detalle en el capítulo 13. Los cadáveres de los profetas mártires quedan tirados en la plaza de la **Gran Ciudad.** En todo el Apocalipsis la Gran Ciudad es Roma, llamada asimismo Babilonia. Aquí se la compara también simbólicamente *(pneumatikós)* con Sodoma (la ciudad idolátrica), con Egipto (tomado como ciudad, tipo del país opresor) y con Jerusalén (mencionada indirectamente como la ciudad tipo que mata a los profetas: donde el Señor fue crucificado). Tenemos aquí una concentración de la simbólica del mal: Roma=Babilonia=Egipto=Jerusalén. La muerte de los profetas mártires es una noticia internacional (v. 9), y desencadena una fiesta igualmente internacional entre los impíos e idólatras del Imperio (v. 10). Estos impíos son designados como los **habitantes de la tierra** *(hoi katoikountes epi tes ges)* [10]. La fiesta internacional por el asesinato

---

[9] En una relectura del texto podríamos legítimamente pensar también que los dos testigos profetas son hombre y mujer.

[10] En todo el Apocalipsis es un término técnico para designar a los que siguen a la Bestia, a los idólatras, a los asesinos, a los enemigos (Ap. 3,10; 6,10; 8,13; 11,10.10; 13,8.12.14.14;

de los profetas dura poco (tres días y medio), pues **un aliento de vida procedente de Dios entró en ellos y se pusieron de pie** (se repite la revivificación de los huesos secos de Ez. 37). Luego subieron al cielo en la nube (inclusión con 10, 1: el Angel que baja del cielo envuelto en una nube). Aquí tenemos un "rapto" que expresa simbólicamente la exaltación o glorificación de los mártires profetas, después de haber dado su testimonio profético y haber sufrido el martirio por causa de su testimonio. El rapto no es una visión escapista y alienante (como se presenta en el discurso de muchas sectas fundamentalistas) para escapar del martirio, sino el reconocimiento de ese martirio.

Se nos dice que todo el mundo ve los cadáveres de los mártires, ve su resurrección y su exaltación. Se trata por lo tanto de un hecho histórico, visible, público. La presentación en el Apocalipsis de estos hechos es simbólica, sin embargo su sentido es histórico: la Pascua gloriosa de los mártires asesinados por su testimonio profético es un hecho conocido y público. La Pascua de los mártires provocó

> **...un violento terremoto, y la décima parte de la ciudad se derrumbó, y con el terremoto perecieron siete mil personas (v. 13).**

Como en toda la literatura apocalíptica, el terremoto cósmico tiene un carácter mítico-simbólico. Representa la conmoción y sub-versión histórica provocada por el testimonio de los mártires y profetas (un verdadero *pachakuti,* según la concepción aymara de la historia). Los mártires provocan verdaderos terremotos sociales, políticos, espirituales y eclesiológicos en el seno de los imperios. Una décima parte de Roma se derrumba y con el terremoto mueren siete mil personas. Pero también el testimonio de los mártires y profetas provoca una conversión masiva: **Los sobrevivientes, presa del espanto, dieron gloria al Dios del cielo** (v. 13). Es el único lugar en el Apocalipsis donde Juan es optimista en relación a la posible conversión de los idólatras (el optimismo nace de la fuerza profética de los mártires).

Al terminar esta interpretación global del movimiento profético (10, 1-11, 13), que sucede en el tiempo presente entre la sexta y la séptima trompetas, entendemos que no se trata de un intervalo, sino de una narración fundamental perfectamente integrada en el conjunto de la sección de las 7 trompetas (8, 2-11, 19). Más precisamente: el movimiento profético aquí descrito (10, 1-11, 13) es parte del triple "Ay" anunciado en 8, 13. La quinta trompeta es el primer Ay (9, 12). La sexta trompeta es el segundo Ay, que incluye ese tiempo presente entre la sexta y la séptima trompetas donde se da el movimiento profético (10, 1-11, 13).

17, 2.8: total 11 veces). Cuando se designa a los habitantes de la tierra sin ninguna connotación valorativa, se usa otro verbo: los que moran en la tierra *(skenoo:* 12, 12) o los que se asientan sobre la tierra *(kathemai:* 14, 6).

En 11, 10 se dice que los profetas **habían atormentado a los habitantes de la tierra,** lo que retoma explícitamente lo dicho en 8, 13: **Ay, Ay, Ay de los habitantes de la tierra...** Los profetas son ciertamente un Ay o tormento para los impíos. También es coherente con todo el relato el texto de 11, 14, cuando termina el movimiento profético y antes de la séptima trompeta: **El segunda Ay ha pasado. Mira que viene en seguida el tercero.** El tercer Ay se realiza justamente con el sonido de la séptima trompeta. Aquí el Ay sobre los impíos es la llegada del fin, la llegada del Reino. Esto lo veremos inmediatamente, pero antes veamos el movimiento anti-profético (16, 13-16), que es la sección paralela al movimiento profético ya visto.

2.4.3. Movimiento anti-profético (16, 13-16)

En el tiempo presente, antes de la séptima trompeta y la séptima copa, no solamente tenemos la actuación de Juan el profeta y la comunidad profética, sino que igualmente se da la acción de los espíritus demoniacos que salen **de la boca del Dragón, la Bestia y el falso profeta.** Estas tres Bestias están descritas en los capítulos 12 y 13 (que luego veremos). Lo nuevo aquí es que la Bestia que surge de la tierra (13, 11-18) es llamada falso profeta (también en 19, 20). El poder de las tres Bestias está en sus bocas, de las cuales salen **los espíritus demoniacos:** es un poder "espiritual". Esto nos hace pensar en el poder demoniaco de las ideologías del Imperio y de sus aparatos ideológicos (escuela, medios de comunicación, religiones imperiales). Nos recuerda el texto apocalíptico de Ef. 6, 12:

> Nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los Principados, contra las Potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los **espíritus sobrenaturales del mal.**

Los espíritus demoniacos del Imperio realizan señales *(semeia)* y tienen una gran capacidad de convocatoria política sobre los reyes de todo el mundo (la *oikoumene).* Los convocan para **la gran batalla del Gran Día del Dios Todopoderoso.** Esta batalla es la que se realiza en 19, 11-21, donde Jesús se enfrenta con la Bestia, el falso profeta y los reyes de la tierra. El lugar de la batalla será un lugar llamado en hebreo **Harmaguedón.** Posiblemente se refiera al monte Carmelo, junto a Meggido, que fue el monte donde el profeta Elías derrotó a los profetas de Baal (1 R. 18) [11]. Esta batalla de Harmaguedón entre Jesús y las Bestias, es la que precede al Reino de los mil años (esto lo veremos después).

---

[11] Cf asimismo 2 R. 32, 29 sobre la derrota del rey Josías. También Zac. 12, 11.

En este clima de enfrentamiento espiritual entre los profetas de Jesús y los espíritus demoniacos del Imperio Romano, se oye de pronto la voz del mismo Jesús resucitado que dice: **Mira que vengo *(érchomai)* como ladrón. Dichoso el que esté en vela y conserve sus vestidos...** (v. 15). En 21,7 también Jesús dice: "Mira, vengo pronto. Dichoso el que guarde las palabras proféticas de este libro". Ya hemos insistido en que Jesús resucitado está en medio de las comunidades (1, 9-3, 22) e interpreta la historia (5-7). Los cristianos desean que Jesús se manifieste en este tiempo presente de resistencia y enfrentamiento. Jesús va a manifestarse en la resistencia de la comunidad y, finalmente, poniendo fin a la Bestia, al falso profeta y a los reyes de la tierra (19, 11-21), y después en el Reino de los mil años (20, 4-6), antes del juicio final. El dicho del v. 15 recuerda Mt. 24, 42-43.

2.5. La séptima trompeta (11, 15-19) y la séptima copa (16, 17-21)

Volvamos de nuevo al texto y su estructura. Ya vimos que ambos textos (séptima trompeta y séptima copa) son paralelos y tienen la misma estructura. En forma muy resumida es la siguiente:

Séptima trompeta		Séptima copa
11, 15a	introducción	16, 17a
11, 15b-19a	Ha llegado el Reino "Hecho está"	16, 17b
11, 19b	cataclismo cósmico	16, 18-21

Recordemos asimismo que con la séptima trompeta se acaba el tiempo y se consuma (llega a su fin=*etelesthe)* el misterio de Dios (10, 6-7); igualmente se dice que cuando se completen las siete copas se consuma (llega a su fin=*etelesthe)* el furor de Dios (15, 1.8). Decíamos que este fin no es el fin del mundo, sino el fin del tiempo presente, donde se realiza la acción o juicio de Dios en la historia, donde se renueva el Exodo en el Imperio Romano. No es el fin, sino lo que pone fin, en este tiempo presente, a las persecuciones y sufrimientos. Con la séptima trompeta llega el Reino de Dios. No es aún el final de la historia, sino el **Reino de Dios en la historia.**

2.5.1. Introducción (11, 15a y 16, 17a)

Suena la séptima trompeta, se derrama la séptima copa. Esta copa no se derrama ya sobre la tierra, el mar, los ríos, el sol, el trono de la Bestia o el rio Eufrates, sino **sobre el aire**. El aire es una dimensión de la tierra, no obstante es esa dimensión invisible donde habitan los espíritus. En Ef. 2, 2 se nombra "el Principe del poder del aire...". La acción de Dios con la séptima copa es, por lo tanto, sobre esa dimensión (ideológica) invisible, espiritual, sobrenatural del Imperio Romano. Cuando suena la séptima trompeta **sonaron en el cielo fuertes voces** (11, 15). Con la séptima copa también **salió del Santuario una fuerte voz** (16, 17). Aquí se trata de la voz de Dios (una variante acentúa esto diciendo que la voz viene "del trono"). Se trata de la misma voz de 16, 1. Ya no tenemos plagas y castigos, sino un anuncio solemne en el cielo. Aquí lo central es la voz, la Palabra, la comunicación.

2.5.2. El anuncio (11, 15b-19a y 16, 17b): Ha llegado el Reino-"Hecho está"

El anuncio en el cielo está bien desarrollado en la sección de la séptima trompeta, y tiene un peso teológico y profético extraordinario. Sin embargo, en la séptima copa el anuncio se reduce a una sola palabra: **sucedió** (hecho está=*gegonen).* Veamos con detalle el anuncio de 11, 15b-19a:

Fuertes voces en el cielo decían:
Ha llegado el Reino sobre el mundo
de nuestro Señor y de su Ungido (Cristo)
reinará por los siglos de los siglos
Los 24 ancianos... decían:
Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso,
Aquel que es y que era
porque has asumido tu gran poder
y has reinado

En todo el Apocalipsis el sustantivo "Reino" *(basileia),* referido a Dios, aparece únicamente en 11, 15 y 12, 10. El verbo "reinar" *(basileuo),* con Dios como sujeto, aparece sólo en 11, 15.17 y 19, 6. Todos los términos aparecen en un cántico litúrgico: aquí después de la séptima trompeta (11, 15b-19a), luego de la derrota del monstruo en el cielo (12, 10-12), y en la liturgia al final del tiempo presente (19, 1-10). Son textos paralelos. El más cercano es 12, 10-12:

Ha llegado la salvación y la fuerza
y el Reino de nuestro Dios
y el poder de su Ungido (Cristo).

Los términos salvación *(sotería),* fuerza *(dynamis),* reino *(basileia)* y poder *(exousía),* son términos políticos y se inspiran en el Salmo 2, que es un salmo también político (salmo que se halla en el trasfondo de todos estos textos paralelos y en muchos lugares del Apocalipsis).

El contenido fundamental de estos anuncios es **la llegada del Reino de Dios.** En nuestro texto, el Reino llega cuando suena la séptima trompeta; en el capítulo 12 llega cuando Satanás es derrotado en el cielo y arrojado a la tierra. El Reino llega por el poder de Dios, pero también por el testimonio profético del Cordero y de los mártires (10, 1-11, 13 y 12, 11). El Reino llega sobre la tierra, sobre el mundo, en la historia presente.

Esta llegada del Reino ahora, en la tierra, es una buena noticia para los santos, no obstante es una tragedia para los impíos. Por eso en 11, 14 la llegada del Reino es presentada como el tercer ¡Ay! que cae sobre los idólatras y asesinos. En el cántico de los 24 ancianos (11, 17-18) se encuentra la parte positiva de la acción de gracias por la llegada del Reino, pero igualmente la parte negativa: la llegada del Reino desata la cólera de las naciones y la respuesta del juicio de Dios:

Las naciones se habían encolerizado;
pero ha llegado tu cólera y el tiempo
de que los muertos sean juzgados
de dar la recompensa a los profetas, a los santos...
de destruir a los que destruyen la tierra

De nuevo el trasfondo del salmo 2. La llegada del Reino en la tierra tiene una dimensión visible, histórica, política, por eso provoca **la cólera de las naciones** (los reyes de la tierra, enemigos de Dios). Sin embargo la respuesta es la **cólera de Dios** contra ellas. Esta cólera de Dios se realiza en el texto en tres acciones divinas (tres verbos en infinitivo: *krithenai, dounai, diaphtheirai):* **juzgar, dar recompensa y destruir.** El verbo juzgar *(krino)* quier decir **haçer justicia.** En nuestro texto, Dios hace justicia a los muertos: da su recompensa a los profetas y a los santos, y destruye a los que destruyen la tierra. El juicio de Dios y su acción de juzgar no tiene en la Biblia un sentido forense o legal, sino que designa la acción de Dios en la historia: Dios hace justicia a los oprimidos y los libera; Dios hace justicia a los opresores y los destruye. El Exodo es el gran juicio de Dios. Este es mala noticia para los pecadores, pero es buena noticia para los santos (por eso en 14, 6-7 se habla de la Buena Nueva del Juicio de Dios). Este juicio de Dios no se reduce al juicio final y último de Dios; por el contrario, el juicio o acción liberadora de Dios en la historia es sobre todo ahora, en el tiempo presente. En nuestro texto el juicio se realiza con ia llegada del Reino.

La llegada del Reino, la cólera de las naciones y el juicio de Dios, se realiza en la tierra, si bien el anuncio y la acción de gracias es en el cielo. En 11, 19a tenemos la visión de la apertura del **Santuario de Dios en el cielo** y la aparición del **arca de la alianza** en él. El Santuario histórico

de Jerusalén fue arrasado por los romanos en el año 70. En la Jerusalén futura no hay santuario (21, 22). Aquí el Santuario del cielo es símbolo de la comunidad cristiana (como en 11, 1). El arca de la alianza histórica se guardaba en el Santo de los Santos en el Templo de Jerusalén. En la destrucción del Templo en el 586 a. C., el arca se perdió o fue destruida. Era el símbolo de la Alianza y constituía la identidad más profunda de la tradición del Pueblo de Dios, del Exodo y de los sucesos vividos en el desierto. Ahora ese símbolo tan querido aparece en la comunidad cristiana. Con la llegada del Reino y el Juicio de Dios en la historia, la comunidad recupera su identidad.

Este texto, tan profundo y significativo, de 11, 15b-19a, tiene su paralelo después de la séptima copa (16, 17b) es una sola palabra: sucedió (hecho está=*gégonen)*. Lo mismo dice el que está sentado en el trono en 21, 6. Dado el paralelismo tan estrecho entre las 7 trompetas y las 7 copas, podemos suponer que este misterioso "sucedió" remite y resume lo que fue dicho en 11, 15b-19a.

2.5.3. El cataclismo cósmico-histórico: 11, 19b y 16, 18-21

En 11, 19b este cataclismo aparece resumido en la frase ya hecha: **se produjeron relámpagos y voces y truenos y terremoto y fuerte granizada.** La misma frase (menos la granizada) aparece en 8, 5 (inclusión). En el texto paralelo después de la séptima copa (16, 18-21), se retoma esta frase y se la desarrolla. En el v. 18 aparecen los relámpagos, las voces, los truenos y el violento terremoto; el granizo *(chálaza)* al final, en el v. 21. Entre el v. 18 y el 21 se desarrolla el tema del **terremoto**. Es un cataclismo: la Gran Ciudad-la Gran Babilonia (Roma) se abrió en tres partes. Las ciudades de las naciones se desplomaron. Las islas huyeron. Las montañas desaparecieron. En la tradición profética y apocalíptica estos cataclismos tienen un carácter cósmico-mítico: expresan simbólicamente una catástrofe histórica. Aquí el autor no se refiere a un terremoto concreto (los hubo, y quizás el autor los tome como referencia), sino a una gran calamidad de orden histórico: el derrumbe del Imperio Romano y todos sus aliados. Este derrumbe se produce con la llegada del Reino de Dios y del Juicio de Dios sobre la tierra. El Reino de Dios y el Imperio Romano son realidades antagónicas y contrarias. La llegada de uno significa el derrumbe del otro. Ese derrumbe de Roma y del Imperio se va se describir en la sección siguiente: 17, 1 - 19, 10.



Capítulo VI

Apocalipsis 12, 1 - 15, 4 Centro del Apocalipsis-centro de la historia: la comunidad cristiana enfrentada a las Bestias

Introducción

Estamos en el centro del libro del Apocalipsis. Todo lo anterior converge a este centro y desde aquí se ilumina todo lo que sigue. No sólo estamos en el centro literario del libro, sino también en el centro del tiempo presente. Es el ahora de la comunidad y de Dios, es el tiempo de conversión y de acción. Estamos entre la sexta y la séptima trompeta, entre la sexta y la séptima copa (cf. *supra*). Estamos también en el corazón de la comunidad (14, 1-5), en su nivel más alto de conciencia y en su situación decisiva entre las Bestias (12, 1-13, 18) y el juicio de Dios (14, 6-15, 4).

1. Introducción a la lectura y estructura de Apocalipsis 12, 1 - 15, 4

1.1. Estructura general del texto

A] Del cielo a la tierra: 12, 1-18

a] enfrentamiento en el cielo: una mujer-un monstruo rojo: vv. 1-6
b] guerra en el cielo: Satanás es arrojado del cielo a la tierra: vv. 7-9
centro: canto de victoria: Ahora ya ha llegado la salvación: vv. 10-11
b] consecuencias de la guerra: gozo en cielo-terror en la tierra: v. 12
a] persecución en la tierra: el monstruo persigue a la mujer: vv.13-18

B] En la tierra: las dos Bestias 13, 1 -18

a] la Bestia que sale del mar: vv. 1-10
b] la Bestia que sale de la tierra: vv. 11-18

Centro: la comunidad que sigue al Cordero: 14, 1-5
(está en la tierra-oye un cántico que viene del cielo)

B'] En la tierra: el juicio de Dios: 14, 6 -20

a] Tres ángeles anuncian el juicio en la tierra: vv. 6-13
centro: el Hijo de Hombre: v. 14

b] Tres ángeles realizan el juicio en la tierra: vv. 15-20

A'] De la tierra al cielo: 15, 1 -4

a] Otra señal en el cielo: siete ángeles llevan las siete copas (que serán derramadas sobre la tierra: anuncio sección siguiente): v. 1
b] Los que habían triunfado de la Bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre, cantan en el cielo el cántico de Moisés y del Cordero: vv. 2-4.

Tenemos una estructura concéntrica. La acción comienza en el cielo, se desarrolla luego en el tierra y termina en el cielo. Al comienzo tiene un lugar central: el cántico de victoria de los mártires en el cielo (12, 10-11), que vencieron *(eníkesan)* al demonio gracias a la sangre del Cordero y por la palabra del testimonio que dieron. Al final, igualmente, tenemos en el cielo el cántico de los que vencieron *(nikontas)* a la Bestia, a su imagen y a la cifra de su nombre, que cantan el cántico del Cordero (15, 2-4). También en el centro (14, 3) la comunidad que sigue al Cordero escucha un cántico en el cielo que solamente la comunidad podía aprender. Estos tres cantos le dan al conjunto un carácter litúrgico victorioso: expresan la conciencia de la comunidad cristiana de que en el tierra luchan contra el demonio y las Bestias. Es notable asimismo en toda la sección la presencia del Cordero. Se le nombra 7 veces: en el cántico del comienzo (12, 11) y del final (15, 3), y tres veces en el

centro (14, 1. 4. 4). Además en 13, 8: el libro de la vida del Cordero degollado, y en 14, 10: el tormento del seguidor de la Bestia delante del Cordero. Incluso las Bestias buscan imitar al Cordero: una de las cabezas (un emperador) de la Bestia imita al Cordero (13, 3.12.14: sobre esto más adelante), y el falso profeta tiene dos cuernos como de cordero (13, 11).

Esta sección tiene la misma estructuración interna de Dn. 7. Ahí la oposición central se da entre las **cuatro Bestias** y el **Hijo de Hombre**; también en el Apocalipsis tenemos la oposición entre las dos Bestias (capítulo 13) y el Hijo de Hombre (14, 6-20). En ambos casos se trata de representaciones míticas para expresar la confrontación entre el imperio (los imperios babilónico, medo, persa y helenista en el caso de Daniel; el Imperio Romano en el Apocalipsis) y el Pueblo de Dios. Es la confrontación entre lo bestial y lo humano en la historia. En los dos libros hay igualmente un juicio: en Daniel tenemos el aniquilamiento de las Bestias, y en el Apocalipsis el juicio de los seguidores de la Bestia (el aniquilamiento de las Bestias se da después, en 19, 11-21). En Daniel, el Pueblo de los Santos del altísimo recibe el Reino (Dn. 7, 27). En el Apocalipsis, el Reino llega por la sangre del Cordero y el testimonio de los mártires (12, 10-11); Jesús resucitado se identifica con la figura del Hijo de Hombre (aquí en el Apocalipsis y en toda la tradición sinóptica). Sin embargo la figura humana (como Hijo de Hombre) sigue siendo el símbolo del Pueblo de Dios, opuesto a la Bestia, símbolo de los imperios. En Daniel, el que realiza el juicio es Dios mismo (el Anciano: Dn. 7, 9): en el Apocalipsis, es directamente Jesús, siguiendo una orden de Dios (14, 15). Tanto en Dn. 7 como en Ap. 12, 1-15, 4 tenemos una teología de la historia y un poderoso mensaje de esperanza para el Pueblo de Dios [1]. Veremos luego los puntos de contacto con Dn. 10-12.

La sección 12, 1-15, 4 es presentada en el Apocalipsis en conexión con las secciones anterior y siguiente. La Bestia que surge del mar (13, 1-10) aparece ya en 11, 7. También los 42 meses, que designan simbólicamente en 11, 2 el tiempo de los gentiles y en 13, 5 el tiempo de la Bestia; en forma parecida los 1.260 días, que en 11, 3 designan el tiempo de los dos testigos-profetas y en 12, 6 el tiempo de la mujer en el desierto. El verbo "apareció" *(ophthe)* de 11, 19 se retoma en 12, 1.3. La conexión con la sección siguiente se da explícitamente en 15, 1 y en 16, 13-14. Tenemos por lo tanto que la sección 12, 1-15, 4 , que en sí es una sección bien compacta e independiente, está bien articulada con la sección de las 7 trompetas que la precede y con la de las 7 copas que viene después. Como ya dijimos, esta ubicación de 12, 1-15, 4 en el centro del Apocalipsis, en medio de las secciones de las trompetas y de las copas, sitúa nuestra sección en la teología del Exodo. Además nos sitúa, en el

[1] Richard, 1991.

tiempo histórico diseñado por el autor del Apocalipsis, en el momento presente, entre la sexta y la séptima trompetas (tiempo donde se da el movimiento profético) o entre la sexta y séptima copas (tiempo del movimiento anti-profético). Todo esto lo hemos explicado en el capítulo anterior.

2. Claves de interpretación de los textos

2.1. Apocalipsis 12, 1-18

2.1.1. Una mujer-un monstruo rojo: 12, 1-6

El capítulo 12 del Apocalipsis tiene un carácter fuertemente mítico, lo que no significa que no sea histórico. El mito es simplemente otra manera de pensar en la conciencia los procesos históricos. El mito, además, no es una simple reproducción de la realidad, sino una forma de organizar y programar la realidad en la conciencia. El mito organiza la conciencia colectiva de pueblo. Por consiguiente, expresa una práctica social, una esperanza, una utopía. Los mitos, y las visiones que aparecen en los mitos, no son únicamente para contemplar, sino sobre todo para actuar [2]. El mito expresa una convicción fundamental y transmite una fuerza especial para la acción, para la transformación de la historia. Un mito a veces es anuncio, protesta o propuesta; hay mitos que buscan reconstruir la esperanza de un pueblo o también deslegitimar o destruir a sus enemigos. En el capítulo 12 del Apocalipsis tenemos en el centro (vv. 10-11) un cántico litúrgico que no está expresado en forma mítica, y que nos da la clave de interpretación de los mitos que aparecen antes y después de ese núcleo no-mítico.

Tenemos es este capítulo dos mitos fundamentales y antagónicos: una **mujer** y un **monstruo**. Ambos aparecen como señales en el cielo. Las señales transmiten un mensaje y orientan nuestra acción. La primera gran señal en el cielo es una mujer hermosa: aparece vestida de sol, con la luna bajo sus pies y con doce estrellas sobre su cabeza. La otra señal es un monstruo horrible: grande, rojo, con siete cabezas y 10 cuernos. La mujer aparece como señal de **vida**: está encinta y a punto de dar a luz; luego da a luz un hijo varón. El monstruo es señal de **muerte**: está ahí para matar al hijo de la mujer; además, con su cola arrastra un tercio de las estrellas. Así pues, el sentido fundamental de estos dos mitos es el **enfrentamiento entre la vida y la muerte**. Las vida aparece hermosa, pero débil y frágil; la muerte aparece como una fuerza horrorosa y poderosa. En la confrontación entre la vida y la muerte, sin embargo, lo **que triunfa es la vida**. En consecuencia, el mensaje fundamental de esta representación mítica es un mensaje de **esperanza**.

---

2 Pikasa, 1992.

Este mito del enfrentamiento cósmico en el cielo entre una mujer y un monstruo, era muy conocido en la Antigüedad. En Egipto tenemos el caso de la diosa Isis o Hathor (esposa de Osiris), madre de Horus. Un dragón rojo llamado Set o Typhon busca matar a Horus, no obstante éste destruye finalmente al dragón. En Grecia, por otra parte, tenemos a la diosa Leto (esposa de Zeus), madre de Apolo. El dragón Pyton busca matar a Apolo, pero Leto huye a Delos y salva a Apolo de la persecución del dragón. Posteriormente Apolo mata a Pyton. Existe igualmente un mito acádico en el que Tiamat, un monstruo de 7 cabezas, ataca a los dioses del cielo. El joven dios Marduk mata a Tiamat, el cual arrastra un tercio de las estrellas. En estos mitos, que es el lenguaje social de la época, siempre se busca representar la lucha de Dios contra el mal, del cielo contra el caos, de la vida contra la muerte. Todos ellos tienen un sentido político. En concreto, en el Imperio Romano, César era a menudo representado como Apolo; lo mismo Augusto, Nerón y otros. La diosa Roma era la madre de los dioses. Todo esto aparece en las monedas de la época, que era la mejor forma de propaganda política de ese entonces [3].

El autor del Apocalipsis posiblemente conocía estos mitos y los utiliza con un nuevo sentido. En el contexto concreto del Imperio Romano va a sub-vertir el mito dominante: el Imperio no es divino, sino satánico; los emperadores no son la encarnación de Apolo, sino cabezas de un mismo monstruo satánico. Roma no es una diosa, sino una prostituta; es la nueva Babilonia, madre de todas las prostitutas de la tierra (capítulo 17). Y la mujer no es ya Isis, Leto o Roma, sino el Pueblo de Dios, del cual nace el Mesías Jesús. El Imperio Romano mata a Jesús, no obstante su sangre y el testimonio de los mártires logra derrotar a Satanás, que es la fuerza que da el poder al Imperio. Este Imperio es representado en el capítulo 13 como una Bestia, con las mismas características del monstruo satánico. Esta sub-versión de los mitos que hace el Apocalipsis, tiene un impacto en la conciencia de los cristianos, crea una nueva conciencia, una nueva praxis histórica. El mito es poder.

El autor del Apocalipsis construye este capítulo 12 a partir del A. T. El Pueblo de Dios es representado a menudo como una mujer: una mujer que da a luz un pueblo nuevo (Is. 66, 5-9: "Tuvo dolores y dio a luz Sión a sus hijos..."). La resurrección de un pueblo es como un parto (Is. 26, 17-19). También en el A. T. se habla de monstruos míticos: Leviatán (Is. 27, 1), Behemot (Jb. 40, 15), Ráhab (Sal. 89, 11), la serpiente del mar (Am. 9, 3). Asimismo, el mito se politiza: Antíoco IV Epifanes es llamado Bestia (Sal. 74, 19); el faraón de Egipto es Ráhab, el dragón (Is. 51, 9-10); el rey de Babilonia es un dragón (Jr. 51, 34). En Gn. 3, 15 se habla de una enemistad entre la serpiente y la mujer, y cómo la descendencia de la mujer aplastará la cabeza de la serpiente. El

[3] Caird, 1966.

Apocalipsis ve cumplido esto con el nacimiento del Mesías de la mujer, y la derrota de Satanás por el Mesías.

En 12, 5 se dice que **la mujer dio a luz a un Hijo varón.** Algunos piensan que el texto se refiere al nacimiento del Mesías en Belén. Sin embargo la dificultad estriba en que el recién nacido es arrebatado hasta Dios. La vida de Jesús estaría presentada entonces por su nacimiento en Belén y su ascensión al cielo (los dos extremos de su vida), sin hacer mención de la cruz y la resurrección (algo semejante tenemos en 1 Tm. 3, 16). Es mejor pensar aquí no en Belén, sino en el Gólgota: son los dolores y el tormento del nacimiento del Mesías en la cruz; es el nacimiento del Hombre Nuevo en la cruz. Jesús mismo compara su cruz y resurrección con una mujer que sufre en el parto y se goza por el nacimiento de un niño (Jn. 16, 20-22). Jesús "constituido Hijo de Dios con poder... por su resurrección de entre los muertos" (Rm. 1,4). Se aplica el Sal. 2, 7 donde la consagración del mesías (rey) es como un nacimiento: "Tú eres mi hijo; yo te he engendrado hoy". Este mismo texto se aplica a la resurrección de Jesús en Hch. 13, 33. En Ap. 12, 5 se cita el v. 9 del mismo Sal. 2: "el que ha de pastorear a todas las naciones con cetro de hierro". El Salmo 2 es un salmo político, que los cristianos usaban para proclamar el poder del Mesías sobre los pueblos (igualmente en 19, 15). El texto hebreo dice "quebrar" y los LXX traducen "pastorear". También el cristiano vencedor, igual que el Mesías, recibe el mismo poder de pastorear a las naciones (2, 26-27). Los sufrimientos de Jesús en la cruz, así como los sufrimientos de los cristianos, no son sufrimientos de muerte, sino de parto: nace algo nuevo. Del mismo modo, los dolores de la historia (terremotos, hambre...) no son los dolores del fin del mundo, sino los dolores de parto de un mundo nuevo (Mr. 13, 8). Es el Reino de Dios que se impondrá sobre los poderes del mundo. Se usa 4 veces en 12, 1-6 el verbo "nacer" *(tekein)* y dos veces el sustantivo "hijo" *(teknon),* para indicar la novedad del proyecto del Mesías en la historia. Este proyecto nace del Pueblo de Dios (la mujer vestida de sol) en contra de la fuerza satánica de los imperios (monstruos).

2.1.2. Guerra en el cielo: 12, 7-9. 12

Satanás es arrojado del cielo a la tierra: 12, 7-9
Consecuencias de la guerra:
gozo en el cielo-terror en la tierra: 12, 12

En 12, 7-9, y su continuación en el v. 12, se va a usar otro mito: la guerra entre **Miguel y sus ángeles y el monstruo y sus ángeles.** La figura de Miguel está tomada de Dn. 10, 13.21, y principalmente de 12, 1: "En aquel tiempo surgirá Miguel, el gran príncipe que defiende a los hijos de tu pueblo". Miguel asegura que en el tiempo de la tribulación "se salvará tu pueblo". Miguel significa etimológicamente "quien como Dios" *(mi-*

qui-el). Miguel, con sus ángeles, es una figura mítica que representa la fuerza transcendente y espiritual del Pueblo de Dios (cf. Ex. 23, 20-21), que ahora se va a enfrentar a la también fuerza espiritual y transcendente del Imperio, representada por el monstruo y sus ángeles. Aquí se habla de una guerra en el cielo. En 11, 7; 12, 17; 13, 4 y 13, 7, se habla de la **guerra real** en la tierra entre la Bestia y la comunidad cristiana. En 16, 14; 17, 14 y 19, 11.19 se habla de la **guerra final** (escatológica) de Jesús contra las Bestias y los reyes de la tierra; en 20, 8 de la **guerra final** del demonio y sus aliados, Gog y Magog, contra los santos. En 12, 7-9 se dice literalmente: **hubo guerra en el cielo** *(egéneto pólemos en to ouranó).* Se usa una vez el sustantivo "guerra" y dos veces el verbo "hacer la guerra". En el cielo tenemos normalmente una liturgia (capítulo 4 y 5; 7, 10-12; 11, 15-18, etc.). Ya hemos dicho que el cielo representa esa dimensión transcendente y oculta de la historia; la tierra, por el contrario, representa la dimensión visible y empírica de la historia. La guerra en la tierra entre el Imperio y la comunidad cristiana es apenas la parte visible de la historia; a esta guerra visible corresponde otra guerra transcendental-espiritual (en el cielo) entre la fuerza transcendente y espiritual del Pueblo de Dios (Miguel), y la misma fuerza "espiritual" del Imperio (monstruo). Es una guerra transcendente, espiritual, que se juega y se decide en la profundidad de la historia. Es el combate espiritual que también se describe de una manera maravillosa en Ef. 6, 10-20. Especialmente el v. 12:

> Nuestra lucha no es contra fuerzas humanas, sino contra los Gobernantes y Autoridades que dirigen este mundo y sus **fuerzas oscuras**. Nos enfrentamos con los **espíritus y las fuerzas sobrenaturales del mal** (según la traducción de la *Biblia Latinoamericana).*

El Apocalipsis nos dice que en esta guerra ganó Miguel y sus ángeles, y que el monstruo y sus ángeles no prevalecieron y que ya no hubo lugar para ellos en el cielo. Tenemos aquí la derrota transcendente (en el cielo) de las fuerzas sobrenaturales del mal, personificadas con la figura de la serpiente antigua, el Diablo o Satanás. El demonio es arrojado *(eblethe:* se dice 5 veces: vv. 9.9.9.10.13) a la tierra y ahí hace la guerra a la comunidad, no obstante es un demonio que ya está espiritualmente derrotado, que ya no tiene fuerza transcendente. Ahora el cielo está limpio de fuerzas oscuras, de las fuerzas sobrenaturales del mal. Este es un motivo de tremenda esperanza para los cristianos. La Bestia (el Imperio Romano) tiene poder, hará la guerra y vencerá a los cristianos, pero es un Bestia derrotada ya en el cielo, es decir, espiritualmente derrotada. Los mejores paralelos a nuestro pasaje los tenemos en Jn. 12, 31: "Ahora es el juicio de este mundo, ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera"; y Lc. 10, 18: "Veía a Satanás caer del cielo...".

¿Quién es este **Diablo** o **Satanás**? Es ciertamente una **personificación mítica del mal, de la iniquidad, de la anomía, del pecado.**

Diablo es la traducción griega (en los LXX) del término hebreo Satanás o Satán. Significa en general el adversario, el acusador, el calumniador. No es un sujeto eterno o absoluto, que existe desde siempre al igual que Dios (como en las mitologías orientales maniqueas). Dios creó todas las cosas y todo lo creado por Dios era bueno. El Diablo, como sujeto absoluto, no existe. Es un mito para personificar el mal. El mal sí existe, sin embargo es creación humana, es producto social, es pecado (personal o social); no viene de Dios ni fue creado por él. El Diablo, como personificación del mal, es un mito, lo que no quiere decir que sea un engaño o una mentira. Es una realidad histórica: expresa las fuerzas sobrenaturales del mal (cf. Ef. 6, 12). Lo que no existe es el Diablo como persona, como sujeto absoluto, no obstante estas fuerzas sobrenaturales del mal sí existen. El mito Diablo sirve nada más que para personificar a estas fuerzas oscuras y darles así más realismo y dramatismo. ¿De dónde salen estas "fuerzas sobrenaturales del mal"? Salen de la acumulación histórica del pecado, tanto personal como social. Pero sobre todo salen de la capacidad del ser humano de construir ídolos. La idolatría es el mundo espiritual perverso creado por el mismo ser humano. Este es capaz de pervertir la imagen de Dios o de sustituir a Dios por dioses falsos, absolutizando realidades terrestres. Esta idolatría (por perversión o por sustitución) es el misterio de la iniquidad o la fuerza sobrenatural del mal creada por el mismo ser humano, es la raíz del pecado social que le da fuerza y eficacia [4]. Esta es la fuerza que se personifica con la figura mítica del Diablo o Satanás.

En 12, 9 se enumeran las personificaciones míticas conocidas del mal. Esto lo hace el autor para concentrar la mente de sus oyentes y que no quede ningún mito fuera de la conciencia. Se hace necesario unificar el mito para darle más fuerza (ídem en 20, 2). El monstruo es identificado con el Diablo y Satanás, aunque también con la "serpiente antigua". Tenemos aquí una clara referencia al capítulo 3 del Génesis. En el relato original del Génesis (tradición Yavista), la serpiente es símbolo de la Ciudad-Estado que engaña a las tribus campesinas para que duden y traicionen su memoria histórica y su fe en Yahveh. La serpiente representa simbólicamente al Faraón egipcio, pero asimismo a todos los reyes de Israel y Judá que oprimen al pueblo en nombre de Baal (dios de la Ciudad-Estado). Es, por lo tanto, símbolo de la fuerza espiritual de la opresión que ejerce la ciudad sobre el campo en el modo de producción tributario. La descripción del Diablo como aquel que engaña a la tierra habitada *(ho planon ten oikoumenen),* corresponde exactamente a la naturaleza idolátrica de las fuerzas sobrenaturales del mal personificadas por el Diablo.

---

[4] Richard, 1990.

2.1.3. Persecución en la tierra: el monstruo persigue a la mujer: 12, 13-18

En 12, 13-17 tenemos otro relato mítico, que se desarrolla ahora en la tierra. Corresponde al enfrentamiento ya descrito en el cielo en 12, 1-6. El monstruo, que ya ha sido arrojado del cielo a la tierra —que ha sido despojado de su fuerza espiritual sobrenatural— persigue a la mujer en la tierra. Igual que en 12, 6 también en 12, 14 la mujer se salva en el desierto. El desierto aquí es símbolo del Exodo, el lugar donde el Pueblo de Dios conquista su liberación y salva su identidad. Las dos alas de águila, con las cuales se salva la mujer, es igualmente un símbolo del Exodo (Ex. 19, 4; cf. Dt. 32, 11 y Ez. 17, 7). Representa la fuerza de Dios que ayuda a la comunidad. No se trata de una ayuda exterior. Es la comunidad misma que con la ayuda de Dios vuela al desierto. Dios potencia a la comunidad para su liberación. También la tierra viene en ayuda de la comunidad. La tierra aparece aquí personificada, como una realidad opuesta al monstruo, a la serpiente antigua. Quizás designa el proyecto de las tribus, del pueblo de la tierra *(am ha aretz),* que en la tierra ha encontrado siempre su liberación.

2.1.4. Centro: canto de victoria: 12, 10-11

Finalmente llegamos a **12, 10-11,** que constituye **el centro del capítulo.** Es la única parte no mítica del relato, que nos da la clave para interpretar la totalidad del capítulo 12 desde un perspectiva histórico-teológica. Se trata de un himno litúrgico que nos sitúa en el corazón de la comunidad cristiana, y nos hace patente su conciencia [5]. Dice el texto literalmente:

> Ahora ha llegado *(arti egéneto)*
> la salvación y el poder y el reino de nuestro Dios
> y la autoridad de su Cristo
> porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos... (v.10).

Un texto paralelo lo tenemos en 11, 15 (cuando suena la séptima trompeta):

> Ha llegado *(egéneto)*
> el reino del mundo de nuestro Señor
> y de su Cristo (cf. todo el texto 11, 15-18).

---

[5] Siempre los himnos en el Apocalipsis cumplen esa función hermenéutica (interpretativa) del relato o del texto. Como himno litúrgico nos sitúa en el corazón de la comunidad, en su seno más íntimo, donde se hace patente la conciencia histórica de la comunidad cristiana de la época. De ahí que los himnos no sean decorativos, sino que tienen la máxima intensidad hermenéutica y teológica en todo el Apocalipsis.

Lo central en ambos textos es que **ahora ha llegado el Reino de Dios**. Los términos salvación *(sotería)*, poder *(dynamis)*, reino *(basileia)* y autoridad *(exousía)*, son términos marcadamente políticos. La llegada del Reino es un hecho social, público, visible, en la historia aquí en la tierra. La causa de la llegada del Reino de Dios es la derrota de Satanás en el cielo; ha sido arrojado del cielo a la tierra. Satanás ha sido derrotado espiritualmente. Satanás ha perdido, como ya dijimos, su poder en el ámbito transcendente y espiritual. Los mártires son los que causan la derrota de Satanás:

> Ellos *(autoi)* lo vencieron (a Satanás)
> por la sangre del Cordero y
> por la palabra del testimonio de ellos,
> porque despreciaron su vida ante la muerte.

¿Por qué esta derrota de Satanás hace posible la llegada del Reino de Dios? ¿Cómo los mártires han podido derrotar a Satanás? El Reino llega ciertamente por la fuerza y la gracia de Dios, pero se hace visible y público aquí en la tierra cuando desaparecen las fuerzas sobrenaturales del mal, la perversión religiosa de la idolatría, el misterio de la iniquidad. Esta es la derrota espiritual de Satanás que permite descubrir, a la luz de la fe, el Reino de Dios y del Mesías como un proyecto histórico, liberador, poderoso y con autoridad. Esta derrota espiritual de Satanás, que hace posible la manifestación del Reino de Dios, la realizan los mártires. El Apocalipsis deja muy claro este poder espiritual de los mártires. Ellos son capaces de arrojar al Demonio fuera del cielo, de quitarle todo su poder transcendente y espiritual; son capaces de destruir las fuerzas sobrenaturales del mal, de destruir toda idolatría y mentira religiosa. Sin embargo los mártires son poderosos **por la sangre del Cordero**. No se trata aquí de una sangre sacrificial, sino de la sangre del mártir fiel (1, 5) que dio testimonio del Reino hasta la cruz (léase el hermoso texto de Hb. 12, 1-4, que ilustra el sentido de la sangre del Mesías Jesús). La muerte y resurrección de Jesús es lo que hace posible a los mártires derrotar a Satanás y manifestar el Reino de Dios. No obstante, también se nos dice que los mártires derrotan a Satanás **por la palabra del testimonio de ellos** *(logos tes martyrías)*. El testimonio no es cualquier palabra, sino únicamente la palabra pública que compromete ante los poderes, de la cual uno ya no puede retractarse [6]. El testimonio de los mártires tiene esa fuerza anti-idolátrica, despoja a Satanás de todo poder espiritual y transcendente. En 15, 2 los mártires aparecen en el cielo

---

[6] El testimonio *(martyria)* es una palabra pronunciada en un juicio, que puede ser usada en favor o en contra del acusado. Es una palabra pública que permanece, que nos compromete, y de la cual no podemos ya retractarnos. Hoy utilizamos la palabra testimonio en un sentido demasiado cotidiano y trivial. Comblin, 1969.

como vencedores, aunque ahora hay un progreso: no sólo han derrotado a Satanás en el cielo, sino que también han sido capaces de vencer en la tierra sobre la Bestia, su imagen y la cifra de su nombre.

En 12, 13-18 la comunidad cristiana, representada por la mujer, aparece en la tierra perseguida por Satanás; simultáneamente en 12, 10-11 los mártires cantan victoria en el cielo. El mismo cuadro tenemos en 14, 1-5, donde aparece la comunidad cristiana en la tierra, que sigue al Cordero donde quiera que vaya; pero la comunidad oye el cántico nuevo que viene del cielo y en 15, 2 los vencedores de esta comunidad cantan en el cielo el cántico de Moisés y del Cordero. También en el capítulo 7 teníamos esta doble realidad: en 7, 1-8 está la Iglesia en la tierra y en 7, 9-17 los mártires cantan en el cielo. La comunidad se encuentra en la tierra enfrentada a las Bestias, es perseguida y a veces derrotada por las Bestias (Ap. 13), sin embargo mantiene viva su fe en el poder eficaz de la sangre de Jesús y de la palabra del testimonio de los mártires, que derrota a Satanás; hace posible la manifestación del Reino (12, 10-11) que vence finalmente a las Bestias, su imagen y la cifra de su nombre (15, 2-4).

2.2. Apocalipsis 13, 1-18

El capítulo 12 está escrito desde el cielo. Comienza con dos señales contrapuestas: hay una guerra en el cielo, Satanás es arrojado a la tierra, los mártires cantan victoria en el cielo y, por último, Satanás persigue a la comunidad cristiana en la tierra. En el capítulo 12 el tema central es la derrota de Satanás: no logra matar al Mesías, es arrojado del cielo a la tierra, los mártires cantan victoria, Satanás no logra destruir a la comunidad en la tierra. El capítulo 13, por el contrario, se desarrolla todo en la tierra, las Bestias son ahora las que triunfan y los cristianos los derrotados. El capítulo 12 expresa la fe y la visión teológica de la comunidad; el capítulo 13 expresa la realidad histórica tal cual sucede. Las dos Bestias del capítulo 13 actúan sobre la tierra: estamos en la historia real, visible, empírica. Es un capítulo realista y trágico, no obstante debe ser leído a la luz del capítulo 12, pues también en el capítulo 13 tenemos ya implícita la victoria de los santos. De igual forma, el capítulo 12, sin el 13, puede conducirnos a una visión ilusoria y frustrante de la realidad.

El capítulo 13 se divide claramente en dos partes: **13, 1-10:** la Bestia que surge del mar, y **13, 11-18:** la Bestia que surge de la tierra (sólo aquí se la llama Bestia; en todos los otros lugares que se la nombra es designada como Falso Profeta: 16, 13; 19, 20; 20, 10). La Bestia (que surge del mar) es la figura dominante en todo el capítulo 13. Se la nombra 15 veces (vv. 1.2.3.4.4.4.12.12.14.14.15.15.15.17.18). Igualmente es figura central en el capítulo 17 donde aparece 9 veces (en todo el Apocalipsis se la nombra 36 veces). En este capítulo tenemos un análisis

impresionante de la estructura de poder del Imperio Romano. Explicaremos primero algunos elementos claves para leer y entender el texto, y luego haremos una interpretación global del capítulo.

2.2.1. La Bestia que surge del mar: 13, 1-10

La Bestia surge del **mar**, que es símbolo del caos, de donde viene el mal; pero, además, para las Iglesias del Asia Menor es geográficamente el mar de occidente, desde dónde llegan los romanos. La Bestia tiene **diez cuernos y siete cabezas**, la misma apariencia de Satanás (del capítulo 12). Lo nuevo es que las diademas van sobre los cuernos, y sobre las 7 cabezas aparecen **nombres blasfemos.** Los cuernos, cabezas, diademas y nombres, expresan simbólicamente la complejidad del aparato de dominación del Imperio Romano (poder económico, político, ideológico, religioso). En 17, 9 se explica que las 7 cabezas son siete colinas y siete emperadores, y en 17, 12 que los 10 cuernos son diez reyes.

La Bestia tiene características de **leopardo, oso y león:** son las Bestias de Dn. 7, 3-7, que también salen del mar y representan los imperios que han oprimido Bestialmente al pueblo de Dios. El Imperio Romano tendría las características de todas las Bestias anteriores. Esta referencia a Dn. 7 nos da una clave de interpretación de Ap. 13: tenemos el mismo esquema histórico, la misma teología y esperanza.

El Monstruo (Satanás o Diablo del capítulo 12) dio a la Bestia su **poder** *(dynamin),* su **trono** *(thronon)* y su **máxima autoridad** *(exousían megálen).* Tenemos aquí una afirmación de teología política de la mayor importancia: el Imperio Romano no tiene un poder y una autoridad propios, sino un poder y autoridad dados por Satanás. Detrás del Imperio está Satanás. Esta es una creencia muy común en toda la literatura apocalíptica (cf. I Tes. 2, 18; Ef. 6, 12; II Tes. 2, 9). La misma idea se repite en el v. 4. En los vv. 5 y 7 se menciona asimismo la autoridad de la Bestia, pero esta vez con un verbo en pasivo: le fue dada autoridad *(edothe).* Este verbo se repite cuatro veces entre los vv. 5-7, y tiene como sujeto implícito a Dios. Quiere decir que toda la acción de la Bestia está bajo el control último de Dios. El poder de la Bestia no es absoluto, aunque venga de Satanás. Satanás, además, ya ha sido derrotado en el cielo (capítulo 12).

En el **v. 3** se dice que una de las cabezas de la Bestia estaba **como degollada** *(hos esphagmenen)* y que su herida de muerte fue sanada. La misma expresión se dice de Cristo: Cordero como degollado (5, 6). Los degollados en el Apocalipsis son Cristo (5, 6.9.12 y 13, 8), los mártires (6, 9 y 18, 24) y la cabeza de la Bestia, aquí en 12, 3. En el v. 12 se identifica a la Bestia como aquella cuya herida de muerte fue sanada; y en el v. 14 en forma semejante como aquella que tenía una herida de espada y (re) vivió. Esta triple mención puede tener varios significados que no se excluyen unos a otros: la expresión "como degollada" es

posiblemente una parodia o burla de Cristo: una cabeza de la Bestia (un emperador) imita al Cordero muerto (degollado) y resucitado. También puede ser una forma de identificación personal: se referiría al mito de Nerón resucitado *(Nero redivivus:* Nerón habría escapado milagrosamente de su muerte el año 68 y, después de ser raptado, habría vuelto a la tierra para vengarse de sus enemigos). Nerón aparece como el prototipo del emperador perseguidor de los cristianos, identificado como el "anti-cristo" que vuelve en cada emperador perseguidor. No obstante en los tres versículos se insiste en la **herida de muerte** de la Bestia, lo que puede referir a su "herida" fundamental y transcendental: el Imperio se encuentra herido de muerte pues Satanás, su padre, ha sido ya derrotado en el cielo (12, 7-11).

En el v. 4 aparece la adoración de Satanás (el Monstruo), porque éste dio su autoridad *(exousía)* a la Bestia, así como la adoración de la Bestia misma. La adoración de la Bestia se repite en los vv. 8 y 12, y se agrega que los adoradores son "los habitantes de la tierra", que es un término técnico en el Apocalipsis para designar a los impíos e idólatras; en el v. 15 también se adora la imagen de la Bestia (cuatro veces aparece el verbo adorar= *proskuneo).* La adoración de la Bestia se expresa en dos preguntas retóricas que se hacen sus adoradores: **¿Quién como la Bestia? ¿Quién puede luchar contra ella?** La respuesta implícita es obvia: nadie. La Bestia es un sujeto único y absoluto. No hay otro sujeto. La consecuencia lógica es el sometimiento total a ella. Se excluye la resistencia y la lucha contra la Bestia. Los idólatras históricamente habrían dicho: ¿Qué hay como el Imperio Romano? Nada. ¿Quién puede luchar contra él? Nadie. La adoración del Imperio consiste así en su total absolutización, que produce total sometimiento. En la Biblia, la afirmación de Yahveh como único Dios se hace en términos semejantes:

> ¿Quién como tú, Yahveh, entre los dioses? (Ex. 15, 11-13; cf. Dt. 3, 24).

> Así dice Yahveh... Yo soy el primero y el último, fuera de mí no hay ningún dios. ¿Quién como yo? Que se levante y hable (Is. 44, 6-7; cf. Is. 40, 12-31).

En todos estos textos se trata de un crítica anti-idolátrica, que los cristianos usan justamente para oponerse a la idolatrización del Imperio Romano. Existe otra tradición bíblica complementaria, donde la respuesta esperada a la pregunta ¿Quién como Dios? es todos. Jesús se defiende usando esta tradición para afirmar que él es Hijo de Dios (Jn. 10, 34-38). A todos los que reciben la Palabra "se les dio poder de hacerse hijos de Dios" (Jn. 1, 12). Jesús decía: "Sed perfectos como es perfecto vuestro Padre celestial" (Mt. 5, 48). Jesús, en el Apocalipsis, actúa conforme a esta tradición, en forma contraria a la Bestia: promete darle al vencedor el poder que él mismo ha recibido del Padre (Ap. 2, 26-28). El Padre

entrega el poder a Jesús y éste lo entrega al creyente fiel. La Bestia, por el contrario, recibe el poder de Satanás y domina con un poder absoluto, despojando de todo poder e identidad a sus adoradores [7].

Del **v. 5 al 8** se usa cuatro veces el verbo **se le concedió**, para describir los poderes de la Bestia. La forma verbal pasiva (se le concedió, le fue dada=*edothe)* tiene como sujeto implícito a Dios. La idea es que todo el poder de la Bestia está bajo el control de Dios. El poder de la Bestia no es absoluto. Otra idea implícita en la forma pasiva "se le concedió" es que todo poder viene de Dios y que, por lo tanto, es en sí bueno. Este poder que viene de Dios es dado al Imperio Romano. Cuando el Imperio se trasforma en Bestia, por su carácter idolátrico y criminal, entonces ese poder que viene de Dios, la Bestia lo transforma en poder perverso. El Apocalipsis hace un discernimiento entre el poder que viene de Dios y el poder que llega a ser criminal y blasfemo en manos de la Bestia. No habría contradicción entre Rm. 13 y Ap. 13. Rm 13 afirma que todo poder viene de Dios, y por eso el Apocalipsis dice "se le dio (a la Bestia) poder de actuar..." (13, 5). El Apocalipsis nos revela además cómo ese poder que viene de Dios, la Bestia lo pervierte en poder criminal.

El texto nos dice primero que se le concedió a la Bestia **una boca** para hablar **grandezas y blasfemias** (cf. Dn. 7, 8.20.25). Hablar grandezas es hablar con insolencia, con arrogancia, con prepotencia, lo que siempre conduce a un discurso blasfemo e idolátrico. Blasfemar es una palabra griega que significa mal-decir, decir mal de alguien, destruir con la lengua. Es propio de los opresores y los tiranos tener un discurso grandilocuente, prepotente, y finalmente blasfemo. Se nos especifica en el v. 6 que la Bestia

> **...abrió su boca con blasfemias contra Dios: para blasfemar de su nombre, de su morada y de los que moran en el cielo.**

Son tres las realidades que la Bestia pervierte con su discurso idolátrico y blasfemo: el nombre de Dios, es decir, su esencia, lo que Dios es; la morada de Dios, es decir, su presencia en la historia y en la comunidad (no se refiere al templo, sino a su presencia en la historia, que tendrá su plenitud en 21, 3); y finalmente pervierte a los que moran en el cielo, es

---

[7] También en Ap. 2, 28 Jesús promete dar al vencedor el Lucero del Alba. En 22, 16 él mismo se presenta como el Lucero radiante del Alba. En 1 Pd. 1, 19 se dice que despunta en el corazón del creyente el Lucero del Alba. Sin embargo cuando el Rey de Babilonia, en su arrogancia, se idolatriza, el profeta le dice: "Cómo has caído de los cielos, Lucero, hijo de la aurora. Has sido abatido a la tierra, dominador de las naciones" (Is. 14, 12). Una cosa positiva es la glorificación del creyente que reconoce a Dios como el único Dios único y verdadero; otra cosa es la idolatrización del tirano que quiere ser como Dios y que se revela contra él. En la tradición extrabíblica el arcángel Miguel se enfrenta con los demonios, los tiranos, los poderes, que quieren ser como Dios (el nombre Miguel significa "Quién cómo Dios"). Esta tradición es la misma tradición bíblica anti-idolátrica. Cf. Hinkelammert, 1991.

decir, a los creyentes y los santos. Vemos así que el discurso "teológico" de la Bestia es altamente peligroso y destructor de toda la realidad espiritual del Pueblo de Dios. En segundo lugar, se le concedió a la Bestia **hacer la guerra a los santos y vencerlos.** Esta frase expresa escuetamente la realidad histórica tal cual debió haber sido: los cristianos fueron derrotados por el Imperio Romano. Como ya dijimos, en el capítulo 12 la perspectiva es diferente: los mártires derrotan a Satanás. Más adelante veremos que la derrota de Satanás en el cielo permite asimismo la derrota de la Bestia en la tierra (capítulos 14 y ss.). No obstante, los vencidos y derrotados aquí son los santos. Por último, se le concedió a la Bestia **autoridad** *(exousía)* **sobre toda raza** *(phylén),* **pueblo** *(laón),* **lengua** *(glossan)* **y nación** *(ethnos).* En 5, 9 el Cordero compra con su sangre personas de toda raza, lengua, pueblo y nación. El poder de Jesús es universal; Jesús lo adquiere en la cruz y tiene un sentido liberador. El poder universal de la Bestia lo recibe de Satanás y es opresor. Los cuatro términos utilizados, además de expresar el carácter universal del poder del Imperio, expresan igualmente el carácter total de ese dominio: es un poder político, pero también patriarcal, etnocéntrico y cultural. Se le concedió a la Bestia **poder de actuar durante 42 meses.** Es el tiempo de la Bestia fijado por Dios. Ella no dispone del tiempo en forma absoluta e ilimitada. En 11, 2 es el mismo tiempo que tienen los paganos (romanos) para pisotear el patio exterior del Templo (o sea, a parte de la comunidad cristiana). Siete años son 84 meses. La mitad es 42 (tres años y medio). Quiere decir que estamos en la mitad del tiempo presente, descrito como una semana de años, la última semana antes del fin (cf. Dn. 9).

En los vv. **9-10** aparece una exhortación a la resistencia y a la fe, para enfrentar la persecución y el martirio. El texto se inspira en Jr. 15, 2 y 43, 11. El sentido no es desanimar a los cristianos con castigos inexorables, sino prevenirlos acerca de los riesgos de la resistencia y del testimonio contra la Bestia: algunos van a sufrir cárcel, otros serán asesinados por la espada. Hay una variante que transforma el texto en una amenaza contra los perseguidores: "el que con la espada mata, será matado con la espada". Esta variante no es coherente con el contexto, donde tenemos una clara exhortación a la resistencia y al martirio. La palabra resistencia *(hupomoné)* muchas veces se traduce falsamente por paciencia. La resistencia, basada en el fe, es clave en todo el Apocalipsis: cf. 1, 9; 2, 2.3.19; 3, 10, y el texto paralelo 14, 12 (véase el hermoso texto sobre la resistencia cristiana en Hb. 12, 1-4). Hay cuatro frases paralelas en el Apocalipsis que comienzan con la palabra "aquí" *(hode),* y que tienen la misma estructura y función exhortativa: 13, 10 (se pide resistencia y fe); 13, 18 (sabiduría); 14, 12 (resistencia); y 17, 9 (sabiduría e inteligencia). En estas frases se revela una ética activa en el Apocalipsis (de resistencia, que exige fe, sabiduría e inteligencia), que hoy llamaríamos práctica de liberación. Es falso decir que en el Apocalipsis hay pasividad y ausencia de praxis (sobre esto volveremos más adelante).

2.2.2. El falso profeta: 13, 11-18

En los vv. **11 y 12** se nos describe la naturaleza y la misión del falso profeta. Sólo aquí se le llama Bestia, pues en 16, 13; 19, 20; 20, 10, se le llama falso profeta. Su apariencia es de cordero, sin embargo habla como el monstruo. Si Satanás es el que asegura el poder y la autoridad de la Bestia, ahora Satanás es el que habla a través del falso profeta. Este ejerce todo el poder de la Bestia al servicio de ella. Su misión es hacer que todos los habitantes de la tierra (los impíos) adoren a la Bestia. Esta es nuevamente identificada como aquella que tiene una herida de muerte y fue sanada. El Monstruo, la Bestia y el falso profeta configuran una Trinidad perversa. La relación entre los tres es como la del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Satanás es el anti-Padre, la Bestia el anti-Hijo y el falso profeta el anti-Espíritu Santo. El centro en esta Trinidad perversa es la Bestia. Así como todo el Apocalipsis es Cristocéntrico, así también las estructuras opresoras son Bestiocéntricas. Esta Trinidad perversa aparece unida y estructurada en 16, 13-14:

> Vi que de la boca del Monstruo, de la boca de la Bestia y de la boca del falso profeta... salían espíritus de demonios, que realizan señales y van donde los reyes de todo el mundo para convocarlos para la gran batalla del Gran Día del Dios Todopoderoso.

En los vv. **13-17** tenemos una descripción de los "aparatos de dominación ideológica" del falso profeta. **Primero**: él realiza **grandes señales** *(semeia megala)*. Realiza el milagro profético por excelencia, aquel que realizó el profeta Elías (1 R. 18, 38-39): hacer bajar fuego del cielo a la tierra ante toda la gente. **Segundo**: con las señales que hace engaña (verbo *planao,* igual que Satanás en 12,9) a los habitantes de la tierra (los impíos) para que hagan **una imagen a la Bestia**. También aquí, por tercera vez, se identifica a la Bestia como aquella que tiene un herida de espada y revivió. En el v. 14 se habla de una imagen a la Bestia, no obstante en el v. 15 se dice dos veces que se trata de una imagen de la Bestia. Posiblemente se trata de la imagen en las monedas que circulaban en el Imperio Romano, donde se representaba a los emperadores con rasgos divinos. También puede referirse a las estatuas de los emperadores que se erigían en los mercados, los templos y los colegios (asociaciones profesionales). La palabra griega *eikon* significa imagen o estatua. **Tercero**: se le concedió al falso profeta **dar vida a la imagen de la Bestia**. Literalmente se dice que le dio espíritu *(pneuma)* a la imagen. Es una imagen con espíritu, con vida. **Cuarto**: se le concedió vida a la imagen de la Bestia, **de modo que pudiera hablar y hacer que sean asesinados los que no adoran a la imagen de la Bestia**. La vida de la imagen se manifiesta en su capacidad de hablar y de matar. La imagen de la Bestia se ha transformado real e históricamente en un sujeto vivo, que puede hablar y matar. Las señales que obra el falso

profeta, la vida que tiene la imagen, que se expresa en su capacidad de hablar y matar, no es algo engañoso; no son trucos o actos de magia. Son hechos reales e históricos. Más adelante, en nuestra interpretación global, explicaremos qué es y qué significa todo esto. **Quinto: el falso profeta tiene asimismo poder para que a todos se les de una marca** *(cháragma)* **sobre la mano derecha o en la frente.** El texto especifica que se incluye a **todos: a los pequeños y los grandes, a los ricos y los pobres, a los libres y a los esclavos.** El uso del pronombre indica que se trata de grupos o clases sociales. La marca es para todos, sin diferencia de grupo o clase social. **Sexto: solamente puede comprar o vender el que tiene la marca: el nombre de la Bestia o el número de ella.** Unicamente los marcados pueden participar en el mercado (comprar y vender). Los no marcados quedan excluidos. La marca puede ser un nombre o la cifra de ese nombre. Posiblemente no se trata de una marca física sobre la mano o la frente, como se marcaba a los animales o a los esclavos. La marca tiene más bien un carácter simbólico, pero de alguna manera tiene que ser algo visible y reconocible, social y público, que permita histórica y realmente **identificar** a todos aquellos que se quiere incluir en el mercado.

En el **v. 18** el autor del Apocalipsis interpela directamente a sus oyentes y los exhorta a **tener inteligencia** para **calcular** el número de la Bestia. **Es el número de un hombre. El número es 666.** Tanto en hebreo como en griego las letras pueden ser usadas como números. Por eso los nombres de las personas se pueden escribir también con números. Aquí el autor no exhorta a descifrar el número para conocer el nombre, pues el nombre de la Bestia es conocido por sus oyentes. Además, en el v. 17 se dice que la marca de la Bestia se expresa tanto con el nombre como con la cifra del nombre. Las dos cosas son conocidas. El autor no exhorta a descifrar el número, sino el sentido del número. El verbo usado es *psephidso,* que quiere decir calcular (contar con piedrecitas= *psephos).* Lo que el autor quiere es que sus oyentes tengan entendimiento *(nous)* para captar el sentido, lo que significa el número del nombre de la Bestia que todos conocen. Se trata de interpretar el sentido del número, no de descifrar el nombre que expresa ese número. El sentido del número 6 es imperfección o carencia. El 7 expresa perfección o plenitud. Por consiguiente, el 666 sería la total imperfección o carencia. Se repite tres veces 6 porque es un número asintótico, es imperfecto siempre, hasta el infinito (6666666666666...) [8]. Cuando se dice 7, sólo se dice una vez 7, pues es un número perfecto. El nombre de la Bestia, que todos conocen, si se pone en números expresa esa total imperfección o carencia. En 13, 10 el autor del Apocalipsis exhortaba a sus oyentes a tener resistencia y

---

[8] Asintótico viene de asíntota ("a" privativo y *sympiptein,* que quiere decir unir). Asíntota es una línea que, prolongada indefinidamente, se acerca de continuo a una curva, pero sin llegar nunca a tocarla.

fe. Ahora en 13, 18 los exhorta a tener inteligencia para entender que el nombre de la Bestia expresa imperfección o carencia total. Todo el sistema de dominación de la Bestia es imperfecto, no es tan perfecto y poderoso como aparece. Como diríamos hoy: la Bestia es un tigre de papel. El mismo sentido que el autor expresa aquí con el 666, lo va a expresar con otras imágenes en 17, 8-11: La Bestia era y ya no es, sube, pero camina a su destrucción. La Bestia tiene 7 cabezas=siete reyes, es decir, la plenitud del poder, no obstante ese 7 es ilusorio: son 5 caídos, el sexto es, el 7 dura poco. La Bestia pone un octavo, sin embargo ese octavo, que es uno de los 7, destruye la perfección y todo camina hacia la destrucción.

2.2.3. Interpretación global del capítulo 13

Todo el capítulo es un análisis crítico de la estructura de opresión del Imperio Romano. El autor hace una crítica teológica del Imperio. Llama mucho la atención la profundidad y clomplejidad del análisis. Este capítulo expresa la vida y la conciencia de la comunidad cristiana oprimida por el Imperio; al leerlo sabemos cómo los cristianos vivían, sentían y pensaban el Imperio Romano. Ellos vivían en el Imperio, pero estaban excluidos de la vida de éste (no podían comprar y vender); vivían como condenados a muerte por no adorar al Imperio idolatrizado. La comunidad cristiana representa la resistencia al Imperio; era una comunidad de fe que descubría la presencia de Satanás en el Imperio; tenía igualmente la inteligencia para entender (calcular) la fragilidad de ese Imperio. Es desde esta situación de exclusión, resistencia y fe, que el autor hace esta crítica teológica al Imperio Romano. El escribe para las Iglesias del Asia Menor de finales del siglo primero. En ese contexto histórico hay que interpretar el Apocalipsis. También para nosotros esta visión llega a ser paradigma y criterio de interpretación.

La Bestia es la figura central del capítulo 13, aunque aparece asimismo en forma destacada en el capítulo 17 (se la nombra también en 11, 7; 14, 9.11; 15, 2; 16, 2.10.13; 19, 19.20.20; 20, 4.10). Se la nombra 36 veces en todo el Apocalipsis. No cabe ninguna duda de que la Bestia es un símbolo o mito para identificar, pensar y criticar al Imperio Romano. Cuando Juan o la comunidad llama al Imperio con el nombre de Bestia, expresa una manera de vivir y pensar la realidad del Imperio; también expresa una determinada práctica en el seno del Imperio. Juan designa a éste como Bestia, siguiendo la tradición apocalíptica en general, y a Daniel en particular. El capítulo 7 de Daniel representa a cuatro imperios bien determinados con el símbolo de 4 Bestias distintas. La Bestia es el símbolo con el cual se representa en la conciencia al imperio; igualmente, la figura humana (como Hijo de Hombre) representa en la conciencia al pueblo de los santos del Altísimo. El imperio es lo Bestial en la historia, el Pueblo de Dios es lo humano. En el capítulo 17 del Apocalipsis se

identifica claramente a la Bestia con el Imperio Romano, y a la prostituta que cabalga sobre la Bestia como Roma, llamada la Gran Babilonia. La Bestia no representa a tal o cual emperador romano, sino a la totalidad (siete cabezas=siete reyes) de los emperadores; representa asimismo la totalidad de la estructura imperial. La Bestia es todo un sistema, universal y total (tiene poder sobre toda raza, pueblo, lengua y nación). La Bestia es el imperio total, con su dimensión económica, política, social, pero sobre todo religiosa, teológica y espiritual. Es necesario entenderlo en su complejidad y profundidad, en su propio contexto histórico, para no caer en concordismos fáciles y superficiales.

En el capítulo 13 se destaca que la Bestia recibe su poder, trono y autoridad de Satanás. Hay que distinguir entre la institución y el espíritu de la institución. Satanás es el espíritu que anima y da poder al Imperio como institución y como sistema. Detrás del Imperio están las fuerzas sobrenaturales del mal. En el capítulo 12 Juan nos representó míticamente la derrota de Satanás: los mártires, por la sangre del Cordero y por el testimonio que dieron, arrojaron a Satanás del cielo a la tierra. Satanás, por lo tanto, no tiene ya un poder absoluto, tiene poder solamente en la tierra a través de la Bestia. Esta, en consecuencia, tiene una herida de muerte, aunque ya se ha reestablecido de esa herida. Esta herida la ha provocado la muerte y resurrección de Cristo. Juan analiza al Imperio Romano desde la perspectiva de Cristo resucitado.

Un elemento central en el capítulo es la adoración de la Bestia. El Imperio Romano está idolatrizado, es un ídolo, a la manera de Baal (dios cananeo) o de Moloc (dios amonita). Es un sistema idolátrico. Juan analiza muy bien esta absolutización o idolatrización del Imperio en el v. 4 (que ya explicamos). El Imperio, siendo una estructura histórica, se ha transformado en un **Sujeto** absoluto (Quién como la Bestia...); y los adoradores de la Bestia se han transformado en **Objetos** (Quién puede luchar contra ella...).En esto consiste precisamente la fetichización o idolatrización: las estructuras se transforman en Sujeto y los sujetos humanos se transforman en cosas. Los que adoran a la Bestia (designados con el término técnico "los habitantes de la tierra"), entregan su subjetividad y su vida a la Bestia y se hacen objetos sometidos a la Bestia, que ella puede marcar (luego veremos esto de la marca). No sólo las personas entregan su subjetividad y vida a la Bestia, sino también los reyes de la tierra que la adoran. Esto se expresa muy bien en 17, 13: "Los reyes de la tierra están todos de acuerdo en entregar a la Bestia el poder y la potestad que ellos tienen".

El Apocalipsis destaca de una manera extraordinaria la capacidad de la Bestia para destruir las realidades espirituales. Juan lo expresa con el concepto de blasfemia, que ya explicamos. La Bestia tiene una boca que dice grandezas y blasfemias. Es el orgullo espiritual de la Bestia. Con su discurso arrogante y blasfemo destruye el nombre de Dios (su esencia), la morada de Dios (su presencia en la historia), y a los santos. Esa es la mayor peligrosidad de la idolatría: su capacidad de destruir lo

espiritual. La Bestia tiene asimismo poder para vencer y matar físicamente a los santos, no obstante la preocupación de Juan es por la capacidad de la Bestia de destruir espiritualmente la realidad del Dios de la Vida y la realidad de los santos que creen en el Dios de la Vida, y por eso resisten a la Bestia, a Baal, a Moloc.

La adoración de la Bestia tiene mecanismos y estructuras sofisticados y complejos. Estos son analizados en la sección dedicada al falso profeta (vv. 11-18). Este falso profeta tiene una apariencia de cordero, quizás imita a Jesús, sin embargo su discurso es satánico. No tiene un poder propio, su poder lo recibe de la Bestia y está al servicio de ella. Su misión fundamental es la de organizar la adoración de la Bestia en el Imperio. El falso profeta simboliza en el Apocalipsis toda la estructura ideológica del Imperio: sus sacerdotes, filósofos, maestros, magistrados; sus cultos, sus celebraciones masivas, el circo; sus actividades culturales en el teatro, odeón, hipódromo; sus gimnasios y efebías, el deporte y sus olimpiadas; el derecho romano y la filosofía greco-romana; las insignias imperiales en el ejército, las imágenes imperiales en las monedas; la organización del mercado, del comercio; las relaciones internacionales. La idolatría lo penetra todo y todo está al servicio de la idolatría del Imperio. No se trata únicamente del culto al emperador. Esto es apenas una dimensión de la idolatría imperial que es total, universal, sistémica, institucional.

Juan nos describe algunos de los mecanismos ideológicos del sistema idolátrico (vv. 13-17). En primer lugar están las señales proféticas. El Apocalipsis presenta al falso profeta como un Elías, haciendo milagros extraordinarios. Pienso que estos milagros o señales son reales. No es pura magia o engaño. En toda la tradición apocalíptica aparecen estas señales:

> Surgirán falsos cristos y falsos profetas, que harán grandes señales y prodigios, capaces de engañar, si fuera posible, a los mismos elegidos (Mt. 24, 24 || Mc. 13, 22).

> La venida del Impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos y toda clase de maldades, que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad... (II Tes. 2, 9-10).

Una interpretación posible sería que estas señales son las obras o realizaciones del Imperio, presentadas en forma idolatrizada como milagros. El Imperio Romano hacía realmente maravillas: en la técnica, las comunicaciones, las construcciones, el arte, el derecho, la filosofía. Estas obras eran presentadas como obra de los dioses, obras extraordinarias, verdaderos milagros del Imperio (también hoy hablamos de los milagros de la técnica, del milagro económico, de los milagros médicos, etc.).

El mecanismo ideológico que Juan capta con mayor profundidad es el de la imagen de la Bestia. Ya explicamos que esta imagen tiene espíritu *(pneuma)*, es decir, tiene vida que se manifiesta en que puede hablar y matar. Decíamos que posiblemente Juan se refería a la imagen de los emperadores en las monedas romanas, donde normalmente eran representados con rasgos divinos. Juan toma esta representación como fenómeno típico de una estructura idolátrica mucho más compleja y universal. ¿Cómo explicar que la imagen de la Bestia tiene espíritu, está viva, habla y mata? Ya dijimos que debemos distinguir entre las instituciones y el espíritu de éstas. Juan hace esta distinción cuando habla de la Bestia y de Satanás como el poder de la Bestia. Están todas las instituciones del Imperio Romano, pero también las fuerzas sobrenaturales del mal (utilizando las imágenes de Ef. 6). La imagen de la Bestia no es más que la representación visible de este espíritu invisible del Imperio. La imagen es el cuerpo del fetiche, del ídolo. La imagen de la Bestia es un objeto muerto, no obstante tiene espíritu y vida cuando se transforma en la representación simbólica visible del espíritu o fuerza sobrenatural del Imperio Romano. Si es cierto que la imagen de la Bestia es la representación imperial en las monedas romanas, tendríamos entonces que el dinero romano sería la representación visible del espíritu del Imperio. El dinero se fetichiza, se transforma en sujeto: tiene espíritu, tiene vida, habla, mata. El dinero llega a ser la imagen de la Bestia adorada, el ídolo adorado, la divinidad adorada. El dinero llega a ser, en palabras de Jesús, Mamon, el Dios de este mundo, el Señor del mundo. El dinero es una cosa inerte que el falso profeta transforma en un sujeto vivo. El que habla y mata no es el dinero como cosa en sí, sino que es espíritu del Imperio; sin embargo el dinero ahora se subjetiviza y aparece como el cuerpo visible del espíritu invisible del Imperio, y en cuanto tal está vivo, habla y mata. En el Apocalipsis, Satanás es lo que da vida y poder al Imperio Romano; el dinero se transforma ahora en el cuerpo de Satanás.

Si el dinero se transforma en sujeto, los adoradores de la Bestia se transforman en objeto. El fetichismo, como dijimos, transforma las cosas en personas y éstas en cosas. Antes hablábamos de la Bestia como Sujeto. Ahora el falso profeta organiza la adoración de la Bestia utilizando la imagen del Emperador en las monedas y transformando el dinero en Sujeto. El falso profeta organiza a nivel universal y total la adoración de la Bestia transformando la moneda en dinero fetichizado, en dinero adorado, en la manifestación visible de la divinidad, en sujeto vivo que habla y mata. Esta transformación del dinero en sujeto transforma a los adoradores de la Bestia en objetos, y por eso pueden ser marcados. Los sujetos entregan otra vez su subjetividad a la imagen de la Bestia, al ídolo dinero, y se convierten en objetos. Ese es el sentido de la marca de la Bestia. Los adoradores de la Bestia se encuentran marcados por ella: llevan el nombre de la Bestia sobre su frente (en su conciencia) y sobre su mano derecha (en su trabajo). La marca expresa la lógica o racionalidad

del Imperio. Los que lo adoran tienen esta lógica, y por eso pueden participar con éxito y gozo en la vida del Imperio. Juan utiliza para describir esta integración a la vida del Imperio la imagen de vender y comprar, que es una imagen económica.

Pero esta integración económica en el mercado es a su vez símbolo de la integración en todas las estructuras del Imperio. Como los cristianos rechazan la idolatría de la Bestia y del dinero, no tienen la marca de la Bestia, no son identificados como parte del Imperio, y son excluidos y finalmente asesinados. Condenados a muerte económicamente al ser excluidos del mercado; y condenados a muerte política, cultural y espiritualmente, al no reconocer a la Bestia como dios. Los cristianos rechazan ser transformados en objetos de Baal (el dios Imperio) y en objetos de Mamon (el dios dinero). El poder de la Bestia y de la imagen de la Bestia es Satanás, es la fuerza sobrenatural del mal que Cristo y los mártires han derrotado, por eso es que los cristianos entienden que el Imperio Romano no es un sujeto absoluto al cual nadie puede resistir. El Imperio no es 7, sino 666, es un Imperio espiritualmente derrotado y por lo tanto tiene sentido la resistencia, aunque el Imperio todavía tenga poder para seguir blasfemando, venciendo y matando. Es esta comunidad de cristianos que resisten la idolatría de la Bestia, de su imagen, y que rechazan su marca, la que aparece en Ap. 14, 1-5 que ahora interpretaremos [9].

2.3. Apocalipsis 14, 1-5

Esta sección 14, 1-5, es el centro de la sección mayor 12, 1-15, 4, que a su vez constituye el centro de todo el Apocalipsis. Estamos por consiguiente en el **centro del centro** del Apocalipsis. No solamente es un centro literario (en la estructura del libro), sino también el centro en la historia de la salvación: **el presente**, entre el pasado y el futuro, **el Kairós** donde se juega el destino de la humanidad y que constituye el centro de atención del Apocalipsis. En este centro del centro aparece el Pueblo de Dios en la tierra, junto al Cordero; es el pueblo que rechaza adorar al Imperio Romano y que sigue a Jesús a donde quiera que vaya. Es una sección pequeña, no obstante es el foco más luminoso del Apocalipsis. Juan nos presenta al Pueblo de Dios reunido con el Cordero en el monte Sión (14, 1-5), después de presentarnos la Trinidad perversa: Satanás, la Bestia y el falso profeta (capítulos 12 y 13), y antes del juicio de los que adoran a la Bestia (14, 6-20). Es un cuadro impresionante y cargado de sentido ver esta comunidad que sigue al Cordero a donde quiera que vaya, en medio de Bestias terribles y un juicio también dramático.

---

9 Assmann- Hinkelammert, 1989; Dussel, 1993.

Como ya dijimos, esta visión de la comunidad en la tierra junto al Cordero, tiene su paralelo en la comunidad en el cielo de los vencedores de Satanás (al comienzo, en 12, 10-11) y en la comunidad, igualmente en el cielo, de los vencedores de la Bestia (al final, en 15, 2-4). La comunidad que resiste en la tierra se identifica de este modo con la comunidad que canta victoria en el cielo.

El texto tiene dos partes: una visión (vv. 1-3) y la explicación de ésta (vv. 4-5). En el v. 1 tenemos la visión propiamente, y en los vv. 2 y 3 una audición: un cántico nuevo. Lo que Juan ve en el v. 1, y luego explica en los vv. 4-5, sucede en la tierra. El cántico que escucha, por el contrario, viene del cielo *(ek tou ouranou).* Tenemos así dos planos: una comunidad en la tierra y un canto en el cielo, que se escucha en el tierra y que únicamente pueden aprender los de la comunidad en la tierra. Interpretemos ahora los elementos claves de esta sección.

Lo primero que ve Juan es el **Cordero de pie sobre el monte Sión.** El monte Sión aquí en 14, 1 no se refiere a la Jerusalén histórica, edificada sobre el monte Sión; tampoco a la Jerusalén celestial (capítulos 21-22). Sión aquí es un símbolo para designar el lugar de reunión del nuevo Pueblo de Dios, que ahora se congrega junto a Jesús resucitado. El símbolo ciertamente evoca a la antigua Jerusalén y adelanta la visión de la Nueva Jerusalén, sin embargo los 144 mil no están físicamente en Jerusalén, en ese tiempo ya arrasada por los romanos; tampoco están en la Jerusalén celestial, que todavía no llega (o mejor: no baja). Ya en el A. T. el monte Sión tenía ese carácter simbólico: lugar escatológico de reunión del Mesías con su pueblo. En el Salmo 2, en su interpretación mesiánica, tan común en toda la tradición cristiana y en particular en el Apocalipsis, el Mesías es consagrado en el monte Sión, desde donde pastorea (según los LXX) las naciones. Otros textos a leer son Joel 3, 1-5 y Sof. 3, 11-13. El mejor paralelo dentro del Apocalipsis es 11, 1-2, donde también se usa el Santuario en la Ciudad Santa como símbolo de la comunidad (cf. el comentario en su lugar).

El Pueblo de Dios junto al Cordero es presentado como un pueblo de **144. 000 que llevaban escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre.** 144.000 es ciertamente una cifra simbólica para designar el Pueblo de Dios, tomando como modelo el pueblo de las 12 tribus. El número 7 indica totalidad en general, no obstante el número 12 designa una totalidad social (totalidad de un pueblo). Aquí se trata de un pueblo perfecto: 12 tribus de 12 mil miembros cada una=144 mil (12 x 12 x 1000). Aquí se reune el Pueblo de Dios perfecto, en su totalidad, junto a Cristo resucitado. Además de totalidad y perfección, el número 144 mil expresa organización. El pueblo que resiste a la Bestia se halla bien organizado. Pueblo de Dios aquí es una realidad más amplia que la Iglesia. Cuando Juan se refiere a la Iglesia, habla más bien de las Iglesias, por ejemplo, las 7 Iglesias de los capítulos 1-3. La imagen aquí es además un adelanto (una primicia) de la Jerusalén Celestial (21-22), donde se dice específicamente que no tiene Santuario, porque el Cordero

es su Santuario (21, 22). Estos 144.000 aparecen dos veces: en 14, 1-5 y en el texto paralelo de 7, 1-8. Es el mismo pueblo, que en ambos casos está en la tierra. En el capítulo 7, los 144. 000 están marcados con el sello del Dios vivo en la frente; en el capítulo 14 llevan escrito en la frente el nombre del Cordero y el nombre de su Padre. En el capítulo 7 se trata de un sello protector, para protegerlos de los 4 ángeles destructores. Con el mismo sentido aparece el sello en 9, 4, donde las langostas causan daño sólo a los hombres que no llevan el sello de Dios en la frente. En el capítulo 14, en cambio, el nombre en la frente indica pertenencia a Dios y al Cordero y se encuentra en evidente contraposición con la marca del nombre o de la cifra del nombre de la Bestia, sobre la mano derecha y la frente de los que la adoran. Se distingue claramente el pueblo de la Bestia del pueblo del Cordero. También en la Nueva Jerusalén los santos verán el rostro de Dios y llevarán su nombre en la frente (22, 4). Por lo tanto, los que llevan ahora el nombre del Çordero en la frente, y no la marca de la Bestia, ya tienen la identidad de los santos que habitarán en la Nueva Jerusalén.

Tanto en el capítulo 7 como en la sección 12, 1-15, 4, el Pueblo de Dios aparece en dos planos: tierra y cielo. En 7, 1-8 está sobre la tierra: son los sellados (y contados) con el sello de Dios; a continuación, en 7, 9-17, aparece en el cielo una muchedumbre que nadie podía contar, de toda nación, raza, pueblos y lenguas, de pie delante del Cordero, etc. En 14, 1-5 el pueblo está igualmente en la tierra, pero oye y aprende el cántico nuevo de los que cantan en el cielo. También a esta comunidad en la tierra (14, 1-5) corresponde el cántico de victoria en el cielo en 12, 10-11 y 15, 2-4, en la estructura que ya vimos. Como apuntamos en la introducción, tierra y cielo no son solamente dos dimensiones cósmicas, sino símbolos teológicos para expresar las dos dimensiones de la historia: la visible o empírica, donde se juega el enfrentamiento del Pueblo de Dios con el Imperio, y la invisible o transcendente, donde la victoria del Pueblo de Dios está ya asegurada. No hay dos historias, sino dos dimensiones de la misma historia.

En los vv. 2-3 tenemos la audición que acompaña a la visión del v. 1. Las palabras canción *(odé),* cantar *(ádo)* y cítara *(kithára),* aparecen en el Apocalipsis únicamente aquí en 14, 2-3, en 15, 2-4 y en 5, 8-12. A pesar de las diferencias, son tres textos paralelos y se iluminan mutuamente. Los tres cantos son cantados en el cielo y nos dan el sentido de lo que pasa en la tierra. Sólo en los capítulos 5 y 15 se nos da el contenido del canto. No así en 14, 2-3, sin embargo bien podemos imaginar que el cántico nuevo de 14, 3 tiene como contenido lo que aparece en los cánticos de los capítulos 5 y 15. Los que cantan son diferentes sujetos: en el capítulo 5, los 4 vivientes y los 24 ancianos; en el capítulo 15, los que habían triunfado de la Bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre. En 14, 2-3 no se dice quién canta, no obstante se supone que son los mártires vencedores en el cielo (que ya cantan en 12, 10-11 y 15, 2-4).

En 14, 3 se agrega una frase clave y llena de significado: **nadie podía aprender el cántico, fuera de los 144 mil rescatados de la tierra.** Este cántico, que la comunidad en la tierra aprende del cielo, representa la conciencia, la identidad y la espiritualidad de este pueblo organizado en la tierra que resiste a la Bestia. Para resistir necesita aprender este cántico, y únicamente ellos pueden aprenderlo. Es como un secreto que ellos descubren en el cielo, en esa dimensión oculta de la historia que sólo se revela por la fe. Los que resisten a la Bestia en la tierra necesitan cantar el cántico de los mártires en el cielo. Hay un contraste entre los adoradores de la Bestia, que entregan su subjetividad a ésta y son transformados en objetos marcados, y los 144 mil que aprenden y cantan el cántico nuevo que escuchan del cielo. Estos pueden cantar porque son sujetos, tienen una subjetividad, una conciencia, una identidad, una espiritualidad. Los adoradores de la Bestia, en cambio, pueden comprar y vender, sin embargo no pueden cantar.

En los vv. 4-5 se nos explica en cuatro frases quienes son estos 144 mil que Juan ve en la visión. Primero: **estos son los que no se mancharon con mujeres, pues son vírgenes.** Esta frase suena hoy horrible a nuestros oídos, y cualquiera sea su explicación sigue sonando horrible. Por eso en las nuevas traducciones se la debe suprimir y poner un texto diferente, que exprese fielmente el sentido del texto original. El verbo manchar *(molyno)* aparece en el Apocalipsis únicamente aquí en 14, 4 y en 3, 4 con el mismo sentido. En 3, 4 es Jesús quien dice:

> Tienes no obstante en Sardes unos pocos que no han manchado sus vestidos. Ellos andarán conmigo vestidos de blanco; porque se lo merecen.

Es obvio que los dos textos tienen un sentido simbólico. El vestido expresa nuestra manera de vivir, nuestra práctica. Lo que mancha, ensucia o contamina, según una tradición constante y abundante en todo el Antiguo y el Nuevo Testamento, es la idolatría. La fornicación y la prostitución son símbolos constantes e inequívocos de la idolatría. La virginidad o pureza es la ausencia total de idolatría. Cuando Jesús dice: "Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios" (Mt. 5, 8), se refiere a lo mismo. Lo que nos impide ver a Dios es la idolatría. Por eso los santos en la Jerusalén celestial verán a Dios, porque ahí los idólatras y los asesinos quedan fuera (21, 8). Un texto alternativo y no ofensivo para esta primera frase en 14, 4a podría ser: estos son los que no se contaminaron con la idolatría, pues son limpios de corazón.

Segundo: **estos siguen al Cordero a donde quiera que vaya.** El verbo usado aquí es seguir *(akolouthéo),* que es el término técnico en la tradición de los cuatro evangelios para designar a los discípulos en el seguimiento de Jesús. Aquí hay una fuerte oposición entre adorar a la Bestia ("la tierra toda siguió maravillada tras la Bestia..", 13, 3) y seguir

al Cordero. Los santos siguen al Cordero como discípulos. Los adoradores de la Bestia, como ya vimos, le entregan su subjetividad y se transforman en objeto. Cordero es aquí el símbolo opuesto y antagónico a Bestia. La comunidad de los 144 mil, que es la comunidad alternativa a la comunidad de la Bestia (el Imperio Romano como Bestia), vive en la tierra como discípulos de Jesús. Los cristianos resisten a la Bestia: es lo que expresa la palabra "resistencia" *(hupomoné:* en el Apocalipsis en 1, 9; 2, 2.3.19; 3, 10; 13, 10; 14, 12). Es una resistencia hasta la muerte (cf. 12, 10-11). Parafraseando Hb. 12, 4 podríamos decir que resisten hasta la sangre en la lucha contra la Bestia (cf. Hb. 12, 1-4). Ahora bien, los cristianos resisten a la Bestia siendo discípulos de Jesús. No se dice que hayan luchado, armas en la mano, contra la Bestia. Resistieron, en el tiempo presente, siendo discípulos de Jesús, siguiendo al Cordero donde quiera que vaya, cantando el cántico nuevo que aprenden de los mártires vencedores y que están vivos en el cielo; pero también resistieron con la esperanza de que Jesús se manifestará pronto para juzgar a los adoradores de la Bestia (14, 6-20) y poner fin a ésta y al falso profeta (19, 11-21), esperando el Reino del Mesías (20, 4-6) y los Cielos y Tierra Nueva (21-22).

Tercero: **estos fueron comprados de entre los hombres como primicias para Dios y para el Cordero.** El verbo comprar *(agorazo),* con un sentido figurado (rescatar, liberar), aparece en el Apocalipsis en 5, 9 y en 14, 3.4. En 5, 9 se nos dice que el Cordero compró con su sangre personas de toda raza, lengua, pueblo y nación y ha hecho de ellas un reino... y reinan sobre la tierra... En 14, 4 los comprados son primicia *(aparché)* para Dios y el Cordero. El término primicia solamente aparece aquí en el Apocalipsis. En 1 Cor. 15, 20 Pablo dice que Cristo resucitado es primicia de los que se durmieron, es decir, es el primero de otros que resucitarán después. Igualmente, en 2 Tes. 2, 13 se dice que Dios escogió a la comunidad como primicia, o sea, como los primeros de un grupo posterior. En 1 Cor. 16, 15 la casa de Estefanas es la primicia de Acaya, los primeros convertidos de otros que vienen después. Aquí en 14, 4 los 144 mil son la primicia para Dios. Es el Pueblo de Dios organizado que resiste a la Bestia, pero es apenas el comienzo (la primicia) de una multitud que después seguirá su ejemplo. Ya en el cielo son incontables (7, 9). Todos estos son comprados (liberados) por la sangre del Cordero. Los excluidos del mercado por la Bestia y el falso profeta, son ahora los rescatados y liberados por la muerte y resurrección de Cristo.

Cuarto: **en su boca no se encontró mentira; son intachables.** El sentido es el mismo de la primera frase y hace inclusión con ella: son los que no adoraron a la Bestia, los que no son idólatras, son limpios de corazón. Se contrapone la boca de los cristianos a la boca de la Bestia, de donde salen grandezas y blasfemias. Un texto contemporáneo y paralelo al del Apocalipsis resume lo que hemos visto:

La venida del impío estará señalada por el influjo de Satanás, con toda clase de milagros, señales, prodigios engañosos, y todo tipo de maldades, que seducirán a los que se han de condenar por no haber aceptado el amor de la verdad que les hubiera salvado. Por eso Dios les envía un poder seductor que les hace creer en la mentira, para que sean condenados todos cuantos no creyeron en la verdad y prefirieron la iniquidad (2 Tes. 2, 9-12).

2.4. Apocalipsis 14, 6-20

La estructura de esta sección es simple:

Tres ángeles anuncian el Evangelio del Juicio de Dios: vv. 6-13
Visión del **Hijo de Hombre** sobre una nube blanca: v. 14
Tres ángeles realizan el juicio de la siega y la vendimia: vv. 15-20

Si tomamos la segunda parte: 14, 1-15, 4 de la sección mayor: 12, 1 -15, 4, tenemos esta estructura:

Cordero de pie sobre el monte Sión y los **144 mil**: 14, 1-5
Tres ángeles anuncian el Evangelio del Juicio de Dios: 14, 6-13
Hijo de Hombre sentado sobre nube blanca: 14, 14
Tres ángeles realizan el juicio de la siega y la vendimia: 14, 15-20
Los vencedores cantan el cántico del **Cordero**: 15, 2-4

No olvidemos lo que dijimos al inicio del capítulo: que en la estructura de esta sección 12, 1-15, 4, que constituye el centro de todo el Apocalipsis, tenemos reflejada la estructura de Dn. 7 con su oposición fundamental Bestias-Hijo de Hombre (que son dos mitos o símbolos para representar en la conciencia los Imperios y el Pueblo de los Santos del Altísimo). En nuestra sección del Apocalipsis tenemos esta misma oposición fundamental:

Bestia y falso profeta: 13, 1-18
Hijo de Hombre y seis ángeles profetas: 14, 6-20

En Daniel es Dios el que realiza el Juicio. En el Apocalipsis, y en la tradición sinóptica, es el Hijo de Hombre el que realiza el Juicio, símbolo con el cual se identifica el mismo Jesús (personalizado como el Hijo de Hombre).

Veamos ahora los elementos claves para interpretar 14, 6-20.

2.4.1. Apocalipsis 14, 6-13

Esta sección está dividida por el anuncio de tres ángeles: un primer ángel: 6-7; un segundo ángel: 8; un tercer ángel: 9-11, y termina con una

exhortación: 12-13. Los anuncios se hacen en el cielo o desde el cielo, no obstante la acción se realiza en la tierra.

a. Primer ángel: vv. 6-7

Se lo llama en forma extraña **otro** ángel. El anterior lo tenemos en el capítulo 12 donde aparecen Miguel y sus ángeles. Los seis ángeles en los vv. 6-20 son llamados otro ángel. Este primer ángel tiene alguna semejanza con el ángel poderoso de 10, 1-7. Los dos textos comienzan igual: "y vi otro ángel" *(kai eidon allon ánggelon).* El ángel del capítulo 10 tiene un librito abierto en la mano. El ángel aquí tiene un Evangelio *(euaggélion):* único lugar donde aparece esta palabra en el Apocalipsis. El verbo evangelizar *(euanggelizo)* aparece en el Apocalipsis únicamente en estos dos pasajes: 10, 7 y 14, 6. El **Evangelio eterno que tiene para** evangelizar es un evangelio universal: es **para todos los habitantes de la tierra y para toda nación, tribu, lengua y pueblo.** Ya hemos dicho que la expresión "habitantes de la tierra" es, sin excepción en el Apocalipsis, un término técnico para designar a los impíos adoradores de la Bestia. Sin embargo, el verbo que se usa siempre en esa expresión es *katoikountes;* ahora en 14, 6 es *kathemenos.* Por consiguiente, el sentido en 14, 6 no es negativo sino neutro: se refiere a todos los habitantes de la tierra, sin juzgar si son justos o impíos.

Lo extraordinario es que el contenido de este Evangelio (literalmente Buena Noticia), que es evangelizado universalmente, es que **llegó la hora del juicio** *(elthen he hora tes kríseos).* La palabra juicio *(krisis)* se usa 4 veces en el Apocalipsis: en 16, 7 y 19, 2 en la expresión "juicios verdaderos y justos", y en 18, 10. Siempre pensamos que el juicio es algo horroroso y terrible. Los es, pero para las fuerzas del mal. En 16, 7 el juicio se celebra en la liturgia, porque Dios ha dado a beber sangre a los que habían derramado sangre. De igual forma, en 19, 2 el juicio se celebra en la liturgia, porque ha sido juzgada la gran ramera (Roma) y ha sido vengada en ella la sangre de sus siervos. No obstante el juicio es Buena Noticia para los oprimidos; para ellos significa liberación y hacer justicia. El Juicio de Dios es cuando éste hace justicia al oprimido. El Juicio de Dios es la intervención liberadora de Dios en la historia. La llegada del Juicio exige tres actitudes que son los tres imperativos del v. 7: **Teman a Dios, denle gloria...** y **adoren** *(proskunesate)* **al que hizo el cielo, la tierra...** Este adorar al Dios creador está en clara oposición a los que adoran a Satanás, a la Bestia y a la imagen de la Bestia (con el mismo verbo en 13, 4.4.8.12.15).

b. Segundo ángel: v. 8

Un segundo ángel anuncia: **Cayó, cayó la Gran Babilonia** (igual en 18, 2). El autor usa un aoristo proléptico o dramático *(épesen),* es decir,

anuncia algo futuro como ya sucedido. La Roma imperial (llamada la Gran Babilonia), si bien aún no ha caído, en la conciencia de los cristianos ya es una ciudad perdida y destrozada. Se define a Roma como **la que ha dado de beber a todas las naciones el vino del furor de su prostitución** (cf. paralelos en 17, 2 y 18, 3). La palabra prostitución o fornicación *(porneia)* en toda la tradición bíblica es un símbolo para la idolatría. Roma es idólatra de una forma agresiva y furiosa (furor de su *porneia),* y embriaga con su idolatría a todas las naciones. El capítulo 18 va a desarrollar lo que aquí apenas se anuncia.

c. Tercer ángel: vv. 9-11

La fórmula **adorar la Bestia y su imagen y aceptar su marca** (en los vv. 9b y 11b tenemos la misma frase, lo que constituye una inclusión), se repite en 16, 2 y 19, 20; en 15, 2 y 20, 4 tenemos la misma fórmula, pero referida positivamente a los que no adoran. Esta fórmula, que resume 13, 11-18, debió ser conocida en las comunidades cristianas. En el centro de 9-11 tenemos el castigo que recibirá el que adora a la Bestia y su imagen, y acepta ser marcado con su nombre. Este castigo se describe en tres frases terribles y sobrecargadas:

—Tendrá que beber el vino del furor de Dios, que está preparado, puro, en la copa de su cólera.
—Será atormentado con fuego y azufre, delante de los santos ángeles y delante del Cordero... por los siglos de los siglos.
—No tiene reposo ni de día ni de noche.

Aquí no se describen los horrores del infierno (en ninguna parte del Apocalipsis se hace tal descripción), sino los horrores que tiene que vivir ahora, en esta vida, el que adora a la Bestia, a su imagen, y acepta la marca de su nombre. Cuando la Bestia se transforma en ídolo, en Moloc, en un sujeto absoluto y transcendente, entonces los adoradores de la Bestia se transforman en cosas marcadas; cuando se adora la imagen de la Bestia, que es la representación material de las fuerzas sobrenaturales del mal del Imperio, entonces los adoradores de la imagen pierden su subjetividad, su identidad, su espiritualidad. Su identidad (su marca) es la identidad de la Bestia. Veamos ahora qué horrores deben sufrir, según el autor del Apocalipsis, estos que adoran a la Bestia, a su imagen, y aceptan la marca de su nombre.

Ya mencionamos el vino del furor de la idolatría de Roma (14, 8; 17, 2; 18, 3). En 12, 12 se habla del furor del diablo. Ahora, en contraste, Juan habla del furor de Dios. Lo hace en una frase exageradamente recargada: no se habla apenas del furor, sino del vino del furor; vino a su vez preparado puro (sin diluir) en una copa; y se agrega que es la copa de su cólera. Luego se describe el tormento con fuego y azufre que sufre

el que adora la Bestia, delante de los ángeles y el Cordero. Es un sufrimiento interior, en la presencia de Dios. Por último se dice que no tiene reposo ni de día ni de noche.

¿Qué significa este lenguaje sobrecargado de odio? Juan puede estar describiendo aquí el sufrimiento profundo de los adoradores de la Bestia, de aquellos que han llegado a ser cosas marcadas por adorar a un Imperio transformado en sujeto absoluto (Moloc). Así quiere precaver a sus oyentes para que resistan a esa integración idolátrica al Imperio Romano. Juan puede asimismo estar reflejando el odio acumulado de los santos, excluidos por el Imperio, que no pueden comprar y vender, que son perseguidos y asesinados. ¿Por qué refleja ese odio? Una posibilidad sería la catarsis. El Apocalipsis, como las tragedias griegas, sería un ejercicio de catarsis, esto es, su lectura serviría en la comunidad como un proceso de depuración interna, para que escuchando, la gente se libere del odio (como una sublimación de las pasiones en la tragedia griega) [10]. Juan refleja este odio para ayudar a sus oyentes a transformar el odio en conciencia. En todas las liturgias y cantos del Apocalipsis aparece esta conciencia. Además, no creo que sea solamente odio; Juan también está reflejando la desesperación de los excluidos, la enormidad del sufrimiento de los pobres. Algo semejante ocurre en los Salmos (léase por ejemplo Sal. 22, 35, 55, 59, 70, 109).

d. Exhortación: vv. 12-13

En los vv. 12-13 tenemos una exhortación. Al igual que en 13, 10 el autor exhorta a la **resistencia** (no traducir *hupomoné* por paciencia, sino por resistencia). En el v. 13 tenemos una bienaventuranza, para superar en sus oyentes el miedo a la muerte (tenemos en el Apocalipsis 7 bienaventuranzas: 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7.14). **Sí, dice el Espíritu:** interviene el Espíritu, como en las 7 cartas y en 22, 17. Su intervención es necesaria para resistir al falso profeta que actúa como el Anti-Espíritu.

2.4.2. Apocalipsis 14, 14-20

Tenemos aquí tres símbolos: el Hijo de Hombre (tomado de Dn. 7), la siega y la vendimia (tomados de Joel 4, 13-14, en el contexto de 4, 1-17). Los mitos, como los símbolos, son siempre polisémicos (tienen muchos sentidos); están siempre disponibles y abiertos a nuevos sentidos, a condición que se respete el contexto original y el sentido global del libro y de la sección donde aparece el símbolo. Los tres símbolos en

---

[10] Collins, Adela Yarbro, 1984.

nuestro texto son bastante abstractos: no contienen especificaciones teológicas o históricas.

La figura Hijo de Hombre no tiene ninguna referencia cristológica, sobre todo si la comparamos con la visión de Cristo como Hijo de Hombre en 1, 10-20 o la referencia en 1, 5-7. Las visiones de Cristo en el capítulo 5 y en 19, 11-21 están llenas de símbolos y reflexiones con una profunda y clara densidad cristológica. En 14, 14, además de la ausencia de especificación cristológica, hay elementos que no aparecen en Daniel, como el color blanco de la nube, el estar sentado, la corona de oro y la hoz. Jesús no aparece nunca en el Apocalipsis con una corona de oro, y menos con una hoz afilada. Lo que aparece es la espada afilada de doble filo que sale de su boca, y que se refiere siempre a su Palabra (1, 16; 2, 12; 19, 15). Llama la atención asimismo que el Hijo de Hombre recibe una orden de un ángel; aunque todos los comentadores salvan la situación remarcando que el ángel sale del Santuario, o sea, trae la orden de parte de Dios, esto está implícito y es ambiguo. Sigue llamando la atención que el Hijo de Hombre reciba la orden de un ángel. Igualmente llama la atención que en 14, 20 aparentemente es el ángel el que pisa el lagar del furor de Dios, mientras que en 19, 15 es explícitamente Jesús (en Is. 63, 1-5 es Dios mismo).

Los símbolos de la cosecha y la vendimia desarrollan el texto de Joel, con mucha fidelidad al texto, sin concreciones históricas o teológicas nuevas. La referencia al lugar "fuera de la ciudad" donde es pisado el lagar, podría referirse al texto de Joel según el cual el juicio de Yahveh es en el valle de Josaphat, fuera de Jerusalén, no lejos de ella. El carácter exagerado del v. 20, donde se dice que la sangre llega a la altura de los frenos de los caballos en un espacio de 300 kilómetros cuadrados, también carece de toda concreción teológica o histórica.

El carácter abstracto (ni histórico, ni cristológico, ni teológico) de 14, 14-20 es intencional en Juan: quiere insistir en el simbolismo en cuanto tal, dejando disponibles al que lee y escucha el Apocalipsis los posibles significados. La ausencia de la dimensión cristológica en la visión del Hijo de Hombre, quiere llamar la atención sobre el simbolismo mismo de esta imagen en Daniel. En el capítulo 7 de Daniel el símbolo de la figura humana (Hijo de Hombre) es lo antagónico al símbolo de las Bestias. La figura humana es claramente símbolo del Pueblo de los Santos del Altísimo (Dn. 7, 18.22.27), que después del juicio recibe el reino y el imperio; las Bestias, por el contrario, son símbolos de los 4 imperios (babilónico, medo, persa y helenista: Dn. 7, 17 a la luz de los capítulos 2, 8 y 10-12). Dios hace justicia en Daniel destruyendo los imperios y dando el Reino de Dios al Pueblo de los Santos. En Ap. 14, 14 Juan reduce el perfil cristológico del símbolo Hijo de Hombre, para darle a éste su sentido original: **El Hijo de Hombre sentado sobre la nube blanca es la representación transcendental (en la conciencia, en el cielo) del Pueblo de Dios que resiste y se opone a la Bestia, a su imagen y a la marca de su nombre.** Este es el pueblo que en el texto

recibe la corona de oro (el poder) y la hoz afilada para realizar el juicio de Dios representado en los símbolos de la siega y la vendimia. Nuestra interpretación no excluye que el Hijo de Hombre sea Cristo. Según la estructura ya presentada, Juan mantiene la relación Cordero-Hijo de Hombre y la oposición Imperio-Cristo, en la oposición simbólica Bestia-Hijo de Hombre. Sin embargo, el autor del Apocalipsis oculta esta dimensión cristológica para rescatar el sentido original del símbolo referido al Pueblo de los Santos. Incluso en la tradición sinóptica, donde el título Hijo de Hombre es claramente aplicado a Jesús, tampoco se pierde el sentido original referido al Pueblo. Jesús como Hijo de Hombre es una figura mesiánica representativa del Pueblo de Dios.

2.5. Apocalipsis 15, 1-4

Tenemos aquí dos visiones: la visión en el cielo de una señal grande y admirable (v. 1), y la de los vencedores que cantan en el cielo el cántico de Moisés y del Cordero (vv. 2-4). La señal *(semeion)* del v. 1 hace inclusión con las dos señales en el cielo en 12, 1 y 3. Así comienza y termina la sección 12, 1-15, 4, que es el centro de todo el Apocalipsis. La señal en el cielo son los 7 ángeles que llevan las siete plagas, las últimas con las cuales se consuma el furor de Dios. Este versículo, además de hacer inclusión con 12, 1.3, anuncia la sección siguiente de las 7 copas (que ya analizamos en el capítulo anterior). Uno de estos 7 ángeles le muestra a Juan el juicio de Babilonia (17, 1), así como la Jerusalén Celestial (21, 9).

Después del v. 1, que sirve de inclusión y de anuncio, viene la visión de los vencedores. En cada una de las cartas a las 7 Iglesias hay una promesa al vencedor, que normalmente remite a los capítulos finales 20-22. En 21, 7 concretamente se dice: "Esta será la herencia del vencedor...". En estos lugares tenemos la realidad final (escatológica) de los vencedores. Los otros dos lugares donde aparece el verbo vencer *(nikao),* que tiene como sujeto a los creyentes, son 12, 11 y 15, 2. Ya indicamos que existe un estrecho paralelo entre 12, 10-11 y 15, 2-4, lo que constituye igualmente una inclusión que delimita la sección 12, 1-15, 4. En 12, 11 se proclama la victoria de los mártires sobre Satanás. Estos lo arrojan del cielo a la tierra, gracias a la sangre del Cordero y al testimonio que dieron. Ahora en 15, 2 tenemos la victoria de los mártires sobre la Bestia, su imagen y la cifra de su nombre. Al comienzo es la derrota de Satanás, ahora la derrota de la Bestia, la imagen y la cifra de su nombre. Con esta inclusión se le da a toda la sección un tono de victoria. Es la victoria de los mártires sobre Satanás y la Bestia lo que está en el centro del Apocalipsis. El tono del cántico final (15, 2-5) es asimismo de una profunda fe y optimismo.

El cántico de los mártires tiene como tipo el cántico de victoria en el Exodo. En la visión aparece el símbolo en el cielo del mar Rojo, y se

dice expresamente que los mártires cantan el cántico de Moisés (Ex. 15, 1-5). Esta referencia al Exodo prepara la sección de las 7 plagas, cuyo contenido teológico y sentido histórico es el Exodo. Es el cántico de Moisés, pero también el cántico del Cordero, que en el centro del centro del Apocalipsis aparece de pie sobre el monte Sión con los 144 mil que lo siguen donde quiera que vaya (14, 1-5). Luego, este cántico de 15, 1-4 retoma la victoria de los mártires de 12, 10-11 al comienzo de la sección, y la comunidad en la tierra junto al Cordero que aprende el cántico que viene del cielo, en el centro de la sección (14, 1-5), y expresa así el punto culminante de 12, 1-15, 4.

Capítulo VII

Apocalipsis 17, 1 - 19, 10
Visión profética de la historia

Introducción

En el capítulo anterior vimos el centro del Apocalipsis (12, 1-14, 20). Ya antes habíamos estudiado la sección de las trompetas (8, 2-11, 19) y la de las copas (15, 5-16, 21), que son la sección anterior y posterior a ese centro del Apocalipsis. Ahora veremos la sección siguiente a las 7 copas (17, 1-19, 10) y que hemos titulado: Visión profética de la historia. En el esquema global del Apocalipsis esta sección corresponde a 4, 1-8, 1, a la que le hemos dado el mismo título. Ahí la sección comenzaba con una liturgia (capítulos 4 y 5), y luego teníamos la visión profética de la historia (en la forma de 7 sellos). Ahora el esquema se invierte: primero tenemos la visión profética de la historia, y la sección termina con una liturgia (19, 1-10).

En la sección anterior de las 7 copas (15, 5-16, 21), se nos decía que éstas eran las últimas pues con ellas se consumaba el furor de Dios (15, 1). De hecho, la séptima copa nos narra del fin de la Gran Ciudad: Dios se acordó de la Gran Babilonia para darle la copa del vino del furor de su cólera (16, 19). Lo que viene ahora en 17, 1-19, 10 no sucede después de la séptima copa, sino que anuncia cómo se va a realizar esa séptima copa. En efecto, el contenido de la séptima copa y de la presente sección (17, 1-19, 10) es el mismo: el juicio y destrucción de Roma, llamada la Gran Babilonia.

1. Introducción a la lectura y estructura de Apocalipsis 17, 1 - 19, 10

Estructura general del texto:

Introducción al conjunto: 17, 1-2: te voy a mostrar el juicio de la célebre Ramera...

A] La Bestia y la Ramera: 17, 3-18
a] Visión de la Bestia y la Ramera: vv. 3-7
b] Explicación de la visión: vv. 8-18

B] El juicio de la Gran Babilonia (la Ramera): 18, 1-24
a] Visión del ángel poderoso: "Cayó, cayó la Gran Babilonia"
razón de su caída: vv. 1-3
b] Una voz: "Sal de ella, pueblo mío... denle como ella ha dado"
poderoso es Dios que la juzga: vv. 4-8

centro: lamentaciones por la caída de Roma: vv. 9-19

—lamentaciones de los reyes de la tierra: vv. 9-10
—lamentaciones de los mercaderes de la tierra: vv. 11-17a
—lamentaciones de la marina mercante: vv. 17b-19

b'] Sigue la voz: Alégrate por ella cielo, santos, apóstoles y profetas,
porque Dios juzgó vuestra causa: v. 20
a'] Acción del ángel poderoso: De golpe será arrojada Babilonia
razón de su caída y causa de su condena: vv. 21-24

C] Liturgia del triunfo final: 19, 1-8

a] Liturgia en el cielo: vv. 1-5 :
Dios juzgó la gran Ramera
Dios vengó en ella la sangre de sus siervos
b] Liturgia en la tierra: vv. 6-8
Dios estableció su Reino
Llegaron las Bodas del Cordero

Conclusión final: 19, 9-10: Estas son palabras verdaderas de Dios.

La introducción en 17, 1-2 no es una introducción al capítulo 17 solamente, sino a toda la sección 17, 1-19, 10. De hecho, el juicio a la Ramera que se anuncia aquí, se da fundamentalmente en el capítulo 18. Después de la introducción tenemos un tríptico (un cuadro con tres partes): una visión, un juicio y una liturgia. Al final, una conclusión. El conjunto es un sólo texto, ininterumpido y bien cohesionado.

2. Claves de interpretación de los textos

2.1. Introducción general: Apocalipsis 17, 1-2

El ángel interlocutor es uno de los 7 ángeles que llevaban las 7 copas. Esto nos remite a 15, 1, donde estos 7 ángeles constituyen una señal grande y maravillosa en el cielo, en paralelo a las dos señales en el cielo de 12, 1-3 (la mujer vestida de sol y el monstruo). Estos ángeles nos llaman la atención acerca de algo importante que va a suceder sobre la tierra. Pero el texto 17, 1 está asimismo en estricto paralelismo con 21, 9. En ambos textos tenemos exactamente la misma frase:

> **Y vino uno de los 7 ángeles, los que tienen las 7 copas... y habló conmigo diciendo: ven, te mostraré...**

En 17, 1 el ángel muestra a Juan el juicio de la gran Ramera (Roma); en 21, 9 le muestra la Novia, la Esposa del Cordero (la Nueva Jerusalén). Después (en 17, 3 y 21, 10) se dice que el ángel "llevó a Juan en Espíritu" *(apénken me en pneumati).* En el primer texto lo lleva al desierto para ver a la mujer sobre la Bestia. En el segundo lo lleva sobre un monte grande y alto y le muestra la ciudad Santa Jerusalén, que descendía del cielo. Este paralelismo literario pone en contraposición la ciudad de **Roma** con la **Nueva Jerusalén** que baja del cielo.

En la introducción (17, 1-2) se concentran tres palabras: **prostituta** *(pórne),* **prostituirse** *(pornéuo)* y **prostitución** *(porneia).* Se insiste en la dimensión universal de la prostitución: la prostituta se sienta sobre grandes aguas (espacio geopolítico del Imperio), con ella se prostituyen los reyes de la tierra, y con su prostitución se embriagan los habitantes de la tierra. Aquí la prostitución es símbolo de idolatría. La palabra prostituta *(pórne)* proviene del verbo vender *(pérnemi).* La prostituta es la que se vende por dinero; se transforma en objeto en manos de un sujeto que tiene poder para comprarla. En nuestro texto la prostitución es femenina y masculina. Por una lado, Roma es prostituta; por otro lado, los reyes de la tierra son prostitutos y se prostituyen con Roma. Los reyes se venden como objetos a la ciudad de Roma, que con su dinero y su poder ha llegado a ser la diosa Roma: sujeto divino y absoluto. Antes de describir el juicio a Roma (capítulo 18), el autor hace un análisis del Imperio Romano y de Roma (17, 3-18), para demostrar qué es idólatra, en qué forma lo es y qué es lo que eso significa.

2.2. Primer cuadro del tríptico: Apocalipsis 17, 3-18

2.2.1. Visión de la Bestia y la Prostituta: vv. 3-7.

Juan ve a la Prostituta (Roma) en el **desierto**. Aquí el desierto no es un símbolo del Exodo, como en 12, 6.14, donde la mujer (la comunidad

cristiana) es protegida y alimentada por Dios. Aquí es símbolo de desolación, lugar donde habitan los demonios y las bestias salvajes. La mujer está sentada sobre **la Bestia**, la misma del capítulo 13, la de 7 cabezas y diez cuernos. Los **títulos blasfemos** ya no van sobre las cabezas de la Bestia (los emperadores), sino sobre su cuerpo: el cuerpo mismo de la Bestia es blasfemo e idólatra [1]. El color de la Bestia es **carmesí** *(kokkinos)*; la mujer está vestida del mismo color carmesí, y de púrpura. Hay una insistencia en el oro (tres veces aparece la raíz *chrys*=oro): la mujer está dorada *(kechrysomene)* de oro *(chrysío)*, y tiene una copa de oro *(chrysoun)* en la mano. En el v. 4b se dice que la copa de oro está llena de **las abominaciones y de las impurezas de su prostitución**; y en el v. 6a Juan ve a **la mujer borracha con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús**. El término abominación *(bdélygma)* es muy conocido en la tradición apocalíptica. En Daniel (9, 27; 11, 31; 12, 11) se habla de la "abominación de la desolación" (abominación horrible o devastadora), que se refiere a Baal o a Zeus, cuya imagen puso Antíoco IV Epifanes en el Templo de Jerusalén. En la tradición sinóptica (Mt. 24, 15; Mc. 13, 14) aparece la misma expresión, aunque se refiere más bien a la presencia idolátrica y criminal del ejército romano (el execrable devastador en Jerusalén). Aquí en el Apocalipsis se relaciona el oro, la idolatría y la sangre de los santos y mártires. La mujer lleva en la frente un nombre escrito, un misterio: **Babilonia la Grande, la madre de las prostitutas y de las abominaciones de la tierra.** Roma no solamente es prostituta, sino que es madre de todas las prostitutas. Roma aparece así como la fuente y el prototipo de toda la idolatría que domina al Imperio. Las abominaciones son las imágenes de la Bestia (sobre todo en las monedas y las insignias de los ejércitos romanos).

Hemos leído atentamente el texto, veamos ahora algunas claves profundas de interpretación. En primer lugar, la personificación de Roma como mujer, y más concretamente como prostituta. Roma es llamada principalmente mujer (6 veces: vv. 3.4.6.7.9.18), tres veces prostituta (vv. 1.15.16) y una vez madre de prostitutas. Es llamada asimismo Babilonia (ya en 14, 8 y 16, 19). Esta temática es conocida en el A. T. En Isaías se dice de la ciudad de Tiro "que se prostituirá con todos los reinos de la tierra" (Is. 23, 17). En este caso la prostitución está relacionada con la ganancia y la mercadería. Tiro era el mercado de las naciones, un emporio arrogante, sus comerciantes eran príncipes y sus traficantes nobles (Is. 23, 3.7.8.18). En el profeta Nahúm (Na. 3, 1-4), Nínive es presentada como una ciudad sanguinaria, prostituida, que se vende a las naciones con sus prostituciones (claramente se trata de

[1] La Bestia es de género neutro, sin embargo los dos participios *(gémonta* = lleno de nombres y *échonta* = que tiene 7 cabezas...) están en masculino. El autor está pensando a la Bestia como un hombre.

idolatría). Ezequiel llama a Jerusalén prostituta: "Escucha prostituta la Palabra de Yahveh..." (Ez. 23, todo el capítulo, pero en especial el v. 35). En el Apocalipsis, la relación de Roma con los reyes de la tierra y con los habitantes de la tierra es una relación prostituida, es decir, idolátrica. El sentido de todo esto es que Roma se subjetiviza, se hace un sujeto absoluto y divino, y todos los reyes y vasallos de Roma se transforman en objetos que se compran o se venden. Hay una fetichización de la Roma imperial, lo que se expresa en la veneración de Roma como diosa. Esta fetichización transforma todo el imperio en una gran *porneia,* esto es, en una gran prostitución, en una orgía idolátrica.

Lo que causa la fetichización de Roma como diosa es su poder económico y político: Roma es presentada como la mujer **sentada sobre** la Bestia. La ropa de la mujer es del mismo color que la Bestia (tienen la misma sintonía espiritual). No obstante, lo que fetichiza a la mujer es sobre todo su oro: la mujer resplandecía de oro (literalmente: dorada con oro) y bebe en una copa de oro. Finalmente, lo que da vida a la mujer es la sangre de los santos y de los mártires de Jesús. La sangre es lo que da vida al poder económico y político de Roma. Roma fetichizada vive con la sangre de sus víctimas, la sangre de aquellos que resisten a la Bestia, que no adoran su imagen y no llevan la marca de su nombre (o sea, no son objetos marcados por el sistema). Roma es, en fin, como Babilonia, Tiro, Jerusalén, Egipto: una ciudad idalátrica y criminal. Una tal ciudad solamente puede desarrollarse en el desierto: un lugar donde únicamente pueden vivir los demonios y las Bestias salvajes.

2.2.2. Explicación de la visión: vv. 8-18

Según el texto y la estructura de éste, en estos versículos tendríamos la explicación de la visión anterior (vv. 3-7): Voy a explicarte el misterio de la mujer y la Bestia (v. 7). Sólo 17, 18 responde a este anuncio. El resto es más bien una profundización en el análisis de la realidad económica, política e ideológica del Imperio Romano. Se habla más de la Bestia que de la mujer.

En los vv. **8-11** el autor hace un análisis del poder de la Bestia. El lenguaje que utiliza es simbólico, muy típico de las adivinanzas. Por eso Juan pide inteligencia y sabiduría para entender. Lo mismo pidió al final del capítulo 13, que en realidad es un capítulo paralelo al que ahora estamos analizando. En el v. 8 se dice que **la Bestia era y ya no es, va a subir del abismo y camina hacia su destrucción.** Son tres momentos sucesivos. El primer momento: "era y ya no es", se repite tres veces (8a. 8b. y 11), lo que es extraordinario en tan pocos versículos. El segundo momento: "va a subir del abismo", se repite con otras palabras al final del v. 8: reaparecerá *(párestai,* literalmente: va a venir). Este segundo momento es la "parusía" de la Bestia (la misma raíz de *párestai).* El tercer momento: "camina hacia su destrucción", se repite en el v. 11.

Los mismos tres momentos aparecen en los vv. 9b-11, pero ahora utilizando la simbología de los números:

1) **Primer momento** (era y ya no es): **Las 7 cabezas (de la Bestia) son 7 reyes: 5 han caído, uno es, y el otro no ha llegado aún. Y cuando llegue habrá de durar poco tiempo.** Aquí no se trata de 7 emperadores concretos (algo así como: Calígula, Claudio, Nerón, Vespaciano, Tito, Domiciano y Nerva, según la tesis de muchos autores), sino del número 7 como símbolo de plenitud. El autor vive bajo un emperador poderoso: es el emperador que en nuestro texto es el número 6, pues es el emperador que ahora es y que está entre los 5 que ya han caído y otro que va a venir. Aquí se le llama 6, igual que en 13, 18 donde se le llamó 666. El emperador que podría completar el 7, que sería la perfección, no va a durar mucho. La perfección no se logra.
2) **Segundo momento** (va a subir del abismo-reaparecerá): **la Bestia hace el octavo.** Después del fracaso del emperador número 7, la Bestia se pone ella misma como octavo, tratando de superar el número 6, sin embargo tampoco lo logra, porque es de los siete. Así tenemos inexorablemente el momento siguiente:
3) **Tercer momento: camina hacia su destrucción.** En otras palabras: el Imperio Romano trata de ser 7, pero no lo logra nunca. Siempre será 6, o mejor, 666. Cuando llega un 7, dura poco; la Bestia misma (todo el Imperio concentrado) trata de poner un octavo para superar ese 7 que dura poco, no obstante no lo logra porque la Bestia es de los 7. Todo lo que está por encima del 6, o dura poco o es más de lo mismo. Por eso el poder político romano será siempre 666. La Bestia es un 6, entre 5 fracasos del pasado y un fracaso del futuro. Un octavo será siempre más de lo mismo.

Lo que aquí se dice de la Bestia, en forma explícita en el v. 8 y en forma cifrada en el v. 10, es la antítesis de lo que se dice de Dios: "Aquel que es, que era y que va a venir, el Todopoderoso" (1, 4). Dios es la plenitud de la historia, la Bestia es el vacío continuo, la continua frustración.

Después de analizar el poder de la Bestia en los vv. 8-11, el autor hace un nuevo análisis histórico en tres pasos: Primero: alianza de los reyes con la Bestia (constitución del sujeto imperial opresor): vv. 12-13. Segundo: guerra contra el Cordero. La Bestia y los reyes son derrotados por el Cordero y los santos: v. 14. Tercero: guerra interna contra Roma (crisis del sistema imperial): vv. 15-17. El tercer paso retoma elementos del primero, sin embargo son tres pasos sucesivos que nos dan la lógica o racionalidad de la historia. Veamos cada uno de estos pasos.

a. Primer paso: vv. 12-13

Los 10 cuernos de la Bestia son 10 reyes. El número expresa totalidad: son posiblemente todos los reyes de las provincias, sometidos al Imperio y que son, por ende, parte de la Bestia. Quizás también se incluya a los funcionarios imperiales en las provincias. Asimismo se incluye a los reyes de todo el mundo que son convocados (o seducidos) por los demonios que salen de la boca del Dragón, de la Bestia y del falso profeta (16, 14). Todos estos reyes, que son parte de la Bestia, aún no recibieron reino, pero la Bestia les da autoridad *(exousía)* como reyes. Son reyes sin reino, no obstante tienen poder en cuanto partes del sistema imperial romano. Todos ellos tienen una sola mente y propósito: entregar su poder y su autoridad a la Bestia. Por eso se dice que los reyes reciben autoridad por una hora: no porque luego serían destruidos, sino porque entregan su autoridad a la Bestia. Aquí se expresa lo mismo que en 13, 17: solamente pueden comprar y vender los que tienen la marca con el nombre de la Bestia. En ambos casos (17, 13 y 13, 17) se trata de la subjetivización de la Bestia y de la objetivizacion de los que se entregan a ella. La Bestia se transforma en Sujeto y los súbditos en objetos. Son objetos marcados con el nombre de la Bestia, sin poder ni autoridad.

Tenemos expresado aquí perfectamente el fetichismo del poder. El poder, que es un objeto o instrumento en manos de sujetos humanos responsables, se transforma en Sujeto; y los sujetos humanos se transforman en objetos, sin nombre, sin poder, sin autoridad. La fetichización del poder es igualmente su absolutización e idolatrización, que lo transforma finalmente en un poder opresor y criminal (el poder se hace Bestia, Moloc, Baal). Unicamente los sujetos transformados en objetos marcados pueden comprar y vender, es decir, integrarse al mercado (al sistema económico y político del Imperio). Los que resisten a la Bestia y siguen siendo sujetos, los que ejercen poder como sujetos responsables, ésos son excluidos del mercado y condenados a muerte.

b. Segundo paso: v. 14

El Imperio Romano, idolatrizado como Bestia, y los reyes de la tierra que se han alienado entregándose a la Bestia, **harán la guerra *(polemésousin)* al Cordero.** Se retoma aquí la oposición entre la Bestia del capítulo 13 y el Cordero de 14, 1-5. Ahora se anuncia que la Bestia y los reyes serán vencidos por el Cordero, que es Señor de Señores y Rey de Reyes, y por los que están con él, los llamados, escogidos y fieles. Vemos que aquí se anuncia inequívocamente la guerra final de 19, 11-21 (la batalla de Harmaguedón, anunciada también en 16, 13-16), donde Jesús resucitado aparece también como Rey de Reyes y Señor de Señores, y donde le siguen los ejércitos del cielo, que son estos mismos

de 17, 14: los llamados, escogidos y fieles. Este anuncio anticipado de victoria está en paralelo con 12, 10-11, donde los mártires vencen al Demonio en el cielo; asimismo con 15, 2-4, donde cantan en el cielo los que habían triunfado de la Bestia, de su imagen y de la cifra de su nombre.

c. Tercer paso: vv. 15-17

El autor vuelve ahora a la mujer de la visión, que en el v. 1 llamó prostituta. En el v. 9 se dice que la mujer está sentada *(káthetai)* sobre siete colinas (que son las 7 colinas de Roma); ahora se dice que está sentada *(káthetai)* sobre las aguas (que son pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas). La diosa Roma (que para Juan es prostituta) tiene su asiento sobre las siete colinas de Roma, pero desde ahí, sobre todo a través de los mares, extiende su dominio universal (a la *oikoumene* o mundo habitado y organizado por el Imperio Romano). El v. 16 nos describe una crisis interna futura del Imperio: los diez cuernos y la Bestia van a odiar a la prostituta: la dejarán sola, desnuda, comerán sus carnes y la consumirán por el fuego (texto inspirado en Ez. 16, 39-41 y 23, 25-29). Todo el Imperio Romano, con todos sus poderes locales y provinciales, odian a Roma y la destruyen. Juan posiblemente no se refiere a ningún hecho histórico concreto, sino al proceso de destrucción interno que sufre un imperio cuando se ha transformado en Bestia. En el v. 17b se retoma la idea del v. 13: todos los reyes tienen el mismo propósito *(gnomen)* de dar el reino a la Bestia. Ya vimos que con esto Juan se refiere al proceso de fetichización del poder económico y político del Imperio Romano. La idolatrización del Imperio no solamente destruye a los santos que resisten a la Bestia, sino que destruye internamente a la misma Bestia. Para Juan esta crisis interna del Imperio Romano no es espontánea, sino querida por Dios mismo: nos dice que Dios puso en los corazones de los reyes su designio *(gnómen)*, para que ellos tuvieran el mismo propósito *(gnómen)* de entregar su reino a la Bestia (se usa la misma palabra). Esta inspiración de Dios a los reyes, que lleva a la fetichización de la Bestia y a la crisis interna del Imperio, se realiza hasta que se cumplan las palabras de Dios. Está implícito que la crisis interna del Imperio se debe a la predicación de la Palabra de los que resisten a la Bestia.

2.3. Segundo cuadro del tríptico: Apocalipsis 18, 1-24

Ahora se realiza finalmente el juicio de Roma, la gran ciudad, Babilonia la grande. La terminología de juicio *(krino, krisis, krima)* se aplica en el Apocalipsis básicamente al juicio de Roma (11 veces, de 16

que se usan estos términos). En la sección que estamos viendo (17, 1-19, 10) aparece "juicio" *(krima)* en 17, 1 y 18, 20; "juicio" *(krisis)* en 18, 10 y 19, 2; y "juzgar" *(krinein)* en 18, 8. 20 y 19, 2 . El juicio se anuncia en 17, 1, se realiza en el capítulo 18 y se celebra en 19, 2. Ya en 14, 7 se había anunciado el juicio. En 6, 10 los mártires en el cielo pedían a Dios hacer justicia *(krino)* y tomar venganza *(ek-dikéo)* por su sangre; en 19, 2 se realiza esta petición:

> ...verdaderos y justos son sus juicios *(krisis)* porque ha juzgado *(krino)* a la Gran Ramera... y ha vengado *(ek-dikéo)* en ella la sangre de sus siervos...

El verbo "vengar" aparece en el Apocalipsis sólo en 6, 10 y 19, 2. También la liturgia de la justicia de Dios, que se realiza después de la tercera copa (16, 5-7), se refiere al juicio de Roma y sus habitantes. Los otros textos con esta terminología de juicio se refieren al juicio final (11, 18; 19, 11; 20, 4.12.13). El juicio de Roma se realiza ahora en el tiempo presente, antes de la Parusía de Jesús, del milenio y del juicio final (19, 11-20, 15).

En el capítulo 18 tenemos un auténtico escenario de juicio: está el Juez (Dios), el acusado (Roma), los acusadores (los profetas, los santos y todos los degollados por Roma), la causa (asesinato, causado por la idolatría y la acumulación de riqueza), la prueba (la sangre hallada en la ciudad), la sentencia (condenación de Roma), la ejecución de la sentencia (Roma fue arrojada y no aparecerá ya más), los efectos del juicio de Roma (sobre los reyes, mercaderes y mercantes), la alegría al escuchar la sentencia de aquellos a quienes se les hizo justicia (v. 20), y la fiesta de los oprimidos por Roma después del juicio (19, 1-10). Esta representación simbólica o mítica del juicio de Roma no es una catarsis: purificación del espíritu o sublimación de las pasiones mediante una representación (como se hacía en las tragedias griegas). Tampoco es una explosión de odio popular. Lo que busca el autor con este capítulo es la **reconstrucción de la conciencia** de la comunidad cristiana. El elemento central es el sentido histórico de la justicia de Dios. El juicio implica un discernimiento de la realidad y una visión profética de la historia. Leyendo hoy este capítulo sabemos cómo era la conciencia, el pensamiento y el sentimiento de los cristianos a finales del siglo primero en el corazón del Imperio Romano.

Veamos ahora cada sección de este capítulo.

2.3.1. Visión del ángel poderoso: vv. 1-3

Juan ve bajar del cielo a un ángel con gran poder, cuya gloria ilumina toda la tierra. Es un ángel semejante al que aparece en 10, 1. El ángel es una personificación de la acción de Dios en la tierra. La

iluminación de toda la tierra con la gloria del ángel (gloria de Dios) adelanta 21, 23 donde la nueva Jerusalén aparece iluminada con la gloria de Dios (cf. Ez. 43, 1-3: toda la tierra quedó iluminada con la gloria de Yahveh que retorna a Jerusalén). El primer acto del juicio es esta iluminación de la tierra y derrota de las tinieblas. El poder y la gloria de Dios se revelan aquí para la realización del juicio. Son signos de esperanza.

Se escucha luego el grito potente del ángel: ¡Cayo, cayó, la Gran Babilonia! Esta caída ya se había anunciado en 14, 8 (cf. Is. 21, 9: "¡Cayó, cayó Babilonia, y todas las estatuas de sus dioses se han estrellado contra el suelo!"). Tenemos aquí un aoristo profético, que da como ya sucedido lo que va a suceder en el futuro. En la conciencia de la comunidad, Roma es una ciudad ya caída, morada de demonios, guarida de espíritus inmundos y aves detestables (posiblemente zopilotes o buitres). Así sentían los cristianos a Roma.

El v. 3 nos da la razón de su caída en tres frases paralelas:

—las naciones han bebido del vino del furor de su prostitución;
—los reyes de la tierra se prostituyeron con ella;
—los mercaderes de la tierra se enriquecieron con el poder del lujo de ella.

Las frases se repiten casi igual en 17, 2 y 18, 9. El sujeto de las frases expresa la concentración del poder social (las naciones), político (los reyes) y económico (los mercaderes). Los tres verbos ponen en paralelo tres acciones: enborracharse, prostituirse y enriquecerse. Se especifica que los mercaderes de enriquecen con el poder *(dynamis)* del lujo de Roma. La borrachera y la prostitución tienen aquí un sentido figurado y su sentido es idolatría. Notamos la relación idolatría-riqueza-poder-lujo. Como ya dijimos (comentando 17, 1-2), Roma aparece como prostituta, sin embargo los reyes son igualmente prostitutos. La prostitución tiene una representación femenina y masculina. Es importante notar esto, porque si identificamos la prostitución exclusivamente con la mujer (lo que sucede en los sistemas patriarcales), podemos desencadenar la violencia contra las prostitutas.

La causa de la caída de Roma es su idolatría, su riqueza, su poder y su lujo. Roma es el centro de la iniquidad, no obstante la responsabilidad recae asimismo sobre la periferia: las naciones, los reyes y los mercaderes de la tierra. Los poderes políticos y económicos de las provincias del Imperio también son responsables de la caída de Roma. Esta no sólo es una ciudad corrupta, sino que ha corrompido a todos los poderes del Imperio Romano. Véase el texto paralelo 18, 23b, donde nuevamente se da la razón de la caída de Roma.

2.3.2. Una voz profética desde el cielo: vv. 4-8

Juan oye una voz que habla desde el cielo: es un oráculo profético que viene de Dios, cuyo contenido son cinco órdenes. Se manda salir, retribuir, doblar la medida, mezclar la copa y dar (5 imperativos: *exélthate, apódote, diplósate, kerásate, dote).* La primera de estas órdenes tiene un interlocutor y está bien fundamentada: **Sal de ella, pueblo mío.** El Pueblo de Dios debe salir de Roma, para no hacerse cómplice de sus pecados y poder escapar de sus plagas; los pecados de Roma llegan al cielo y Dios se ha acordado de sus iniquidades *(adikémata).* Esta salida de Roma no es física, sino económica, social, política y espiritual; tiene el sentido de resistir, no participar, crear alternativas ("No te pido que los saques del mundo, pero sí que los defiendas del Malo", Jn. 17, 15). El autor se inspira en el A. T. (cf. Is. 48, 20: Jr. 50-51).

La orden de salir de Roma va seguida de otros 4 imperativos. No se menciona explícitamente quién debe realizar estas órdenes, pero como no se introduce un nuevo interlocutor, se entiende que van dirigidas siempre al "pueblo mío" del v. 4. Es el pueblo de Dios el que debe realizar las acciones mandadas. En las dos primeras órdenes se trata de darle a Roma como ella a dado; tres veces se insiste en que esta respuesta debe ser doble. Se ordena también mezclar en la copa el doble de lo que Roma mezcló. En 17, 4 Roma, la prostituta, tiene en su mano una copa llena de sus idolatrías, y en 17, 6 se dice que está borracha con la sangre de los santos y los mártires. En 16, 6 se decía: "has hecho así justicia: porque ellos derramaron la sangre de los santos y profetas, tú les has dado a beber sangre; lo tienen merecido". La cuarta orden dice: en proporción a su jactancia y su lujo, denle a Roma tormento y duelo. ¿Cómo puede el Pueblo de Dios realizar estas acciones contra Roma? Está claro que el Pueblo de Dios no debe ni puede utilizar contra Roma la misma violencia que Roma utiliza contra él. La primera orden era salir de Roma, lo que implica combatirla no en el mismo terreno y ni con las mismas armas. El Pueblo de Dios lucha eficaz e históricamente contra Roma, sin embargo sus armas son diferentes y su eficacia superior (el doble). La mejor descripción en el N. T. de este combate la tenemos en Ef. 6, 10-20 (¡léase el texto!). El texto que comentamos denota una cierta práctica histórica del Pueblo de Dios contra Roma. Hoy diríamos lucha no-violenta; resistencia cultural, ética y espiritual (aunque no por eso menos eficaz e histórica). El Pueblo de Dios lucha contra Roma como lo hizo Jesús: con su muerte y resurrección.

En el v. 7 se describe la arrogancia de Roma. Dice en su corazón: tengo poder, no soy pobre (es el sentido de ser viuda), no he de conocer la muerte. La respuesta a esta arrogancia es muerte y llanto, hambre y fuego. El texto termina con una profesión de fe: Poderoso es el Señor Dios que juzga a Roma (*ischurós kyrios ho Theós ho krinas autén).*

2.3.3. Lamentaciones por la caída de Roma: vv. 9-19

El texto se inspira en Ez. 26-28 (lamentaciones por la caída de la ciudad de Tiro). Tenemos aquí una triple lamentación: de los reyes de la tierra (poder político: vv. 9-10), de los mercaderes de la tierra (poder económico: vv. 11-17a) y de la marina mercante (poder comercial: vv. 17b-19). El texto habla por sí mismo y no necesita mayor explicación. Llama la atención el triple estribillo: ¡Ay, ay, la Gran Ciudad...!, y el horror que sienten por la caída de Roma.

Es importante profundizar en el lamento central: vv. 11-17a (ocupa el centro del centro del capítulo 18), dedicado al lamento de los mercaderes (poder económico). Tenemos aquí una descripción detallada de los productos de consumo de Roma:

—los metales: oro y plata;
—joyas: piedras preciosas y perlas;
—géneros finos: lino y púrpura, seda y escarlata;
—materiales: madera olorosa, marfil, madera preciosa, bronce, hierro y mármol;
—perfumes: cinamomo, amomo, mirra, incienso;
—alimentos: vino, aceite, harina y trigo;
—animales: bestias de carga, ovejas, caballos y carros.
—Y al final, como último producto de consumo: esclavos y mercancía humana. Esta mercancía humana era inferior a los esclavos, y probablemente se refería a hombres y mujeres para el uso en el circo y los prostíbulos.

Esta enumeración de productos de consumo en el nivel económico, refleja asimismo una escala de valores en el nivel ético. El máximo valor es el oro, y el último valor los esclavos y la mercancía humana. La satisfacción de los vicios de los ricos y el lujo de Roma es la que establece la ética y la escala de valores de la Gran Ciudad.

2.3.4. Alegría de los santos, apóstoles y profetas: v. 20

Este párrafo (b') continúa el de los vv. 4-8 (b) y es paralelo a él. Por eso podemos suponer que el que habla aquí (v. 20) es la misma voz de los vv. 4-8. El alégrate del v. 20 continúa la serie de 5 imperativos de los vv. 4-8 (salir de Roma y resistir contra ella). Esta alegría de los santos, apóstoles y profetas, se halla en fuerte contraste con el lamento de los reyes, mercaderes y marinos del párrafo anterior. La causa de la alegría es que Dios, al condenar a Roma, ha juzgado la causa de los santos, los apóstoles y los profetas. Literalmente dice: Dios juzgó *(ékrinen)* el juicio *(to krima)* de ustedes de ella. Esta acción de Dios responde a la fe manifestada en el v. 8: "Poderoso es el Señor Dios que

la juzga *(ho krinas autén)"*. La mención de los apóstoles aquí se refiere a un ministerio o función presente en la comunidad, en el sentido de 2, 2; no se refiere a los 12 apóstoles históricos, como es en 21, 14 . En la comunidad del Apocalipsis todos se llaman santos (como en Daniel capítulo 7), y en ella los ministros son profetas y apóstoles (hombres y mujeres).

2.3.5. Acción del ángel poderoso: vv. 21-24

Este párrafo (a') continúa y es paralelo al párrafo inicial (a) de los vv. 1-3. El mismo ángel poderoso que ilumina la tierra con su gloria (v. 1), ahora arroja una inmensa piedra al mar, como acción simbólica que representa proféticamente la caída de Roma y su desaparecimiento para siempre. El texto se inspira directamente en Jr. 51, 63-64.

En los vv. 22-23a tenemos un cántico popular que describe en forma gráfica el fin de la vida en Roma: en ella van dejando de existir la música, los artistas, los artesanos, la luz de la lámpara y las fiestas nupciales. A cada anuncio el pueblo responde: no se oirá más en ti. En Roma ya no hay vida, solamente hay sangre (v. 24). El v. 23b nos da de nuevo la razón de la caída de Roma, que se había ya dado en el v. 3 (párrafo paralelo). El v. 24 es el más dramático de todo el capítulo 18; nos brinda la prueba definitiva de la condenación de Roma: **en ella fue hallada la sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados de la tierra.** Al Apocalipsis no sólo le interesa que se haga justicia por la sangre de los miembros de la comunidad cristiana, sino por todas las víctimas del Imperio Romano.

2.4. Tercer cuadro del tríptico: 19, 1-8

La sección que comenzó en 17, 1, y que hemos llamado visión profética de la historia, termina con una liturgia. Esta liturgia cierra igualmente el tiempo presente de la historia, que en el relato del Apocalipsis comenzó en 4, 1. Hay una paralelo entre la liturgia de los capítulos 4 y 5 y esta liturgia de 19, 1-8. El tiempo presente (que va de 4, 1 a 19, 10) empieza y termina con una liturgia. Como ya se ha dicho, la liturgia nos sitúa en el corazón de la comunidad del Apocalipsis y es un reflejo de las liturgias realmente vividas por la comunidad cristiana de finales del siglo primero. Los himnos de estas liturgias tienen una alta densidad teológica y hermenéutica: nos dan claves fundamentales para la interpretación global del libro.

La liturgia tiene dos momentos: vv. 1-5 y vv. 6-8. El v. 1 y el v. 6 comienzan con la misma frase: **escuché como una voz de multitud inmensa que decía: ¡Aleluya!** En el v. 1º se especifica que la multitud está en el cielo. En el v. 6º se describe la voz como de muchas aguas y

truenos fuertes. La liturgia de los vv. 1-5 está explícitamente situada en el cielo. La de los vv. 6-8 se desarrolla posiblemente, el texto no lo dice de manera explícita, en la tierra. La liturgia realiza lo mandado en 18, 20: Alégrate cielo (responde 19, 1-5); alégrense los santos, los apóstoles y los profetas (responde 19, 6-8).

La aclamación ¡**Aleluya**! de los vv. 1.3.4.6, aparece únicamente en estos lugares en el N. T. Esta aclamación nos sitúa en continuidad con el canto del Hal-lel (Salmos 113-118), que se cantaba en parte antes y en parte después de la cena de Pascua, cuyo contenido tiene mucho que ver con esta liturgia del Apocalipsis.

La liturgia de 19, 1-8 está en paralelo, como ya dijimos, con la liturgia de los capítulos 4-5 (el tiempo presente en el Apocalipsis se abre y se cierra con una gran liturgia), pero esta liturgia recoge y sintetiza de igual modo varias liturgias a lo largo del tiempo presente. Los paralelismos con dichas liturgias son notables e iluminadores. En **6, 9-11** los mártires "gritan con fuerte voz: Hasta cuando... vas a estar sin hacer justicia y sin vengar nuestra sangre...". Los dos verbos: hacer justicia *(krinein)* y vengar *(ek-dikein)* son los verbos centrales de la liturgia en 19, 1-6. Más aún: el verbo vengar *(ek-dikein)* aparece en el Apocalipsis únicamente en 6, 10 y 19, 2. En 6, 11 se les dijo a los mártires degollados que esperasen todavía un poco. Ahora la espera se acabó y se realiza lo que pidieron.

En **7, 9-17** aparece también una muchedumbre inmensa en el cielo. El término "multitud" *(ochlos)* aparece en el Apocalipsis apenas en 7, 9 y 19, 1.6 (asimismo en 17, 15, aunque con otro sentido), y siempre en la expresión "multitud inmensa". El autor ve multitudes inmensas en el cielo celebrando liturgias. En 7, 10 gritan con fuerte voz: "la salvación *(sotería)* es de nuestro Dios...". Este término aparece en el Apocalipsis sólo en 7, 10; 12, 10 (texto paralelo que veremos luego) y en 19, 1. Tiene el sentido de vida plena y abundante, y el grito que la atribuye a Dios tiene igualmente un sentido político: es Dios y no el Imperio el que asegura esta *sotería* (era deber del Imperio asegurar la *sotería* a todos los ciudadanos). En 7, 11, lo mismo que en 19, 1-6, se suman a la liturgia los 24 Ancianos y los 4 Vivientes diciendo ¡Amén!

En **11, 15-19** tenemos otra liturgia paralela: cuando suena la séptima trompeta se oyen fuertes voces en el cielo: "ha llegado el reino *(basileía)* del mundo de nuestro Señor y de su Mesías y reinará *(basileusei)* por los siglos...". También aquí se suman a la fiesta los 24 Ancianos que dicen: "te damos gracias *(eucharistoumen)* Señor, Dios... porque has reinado" *(ebasíleusas)* [2]. En ambas liturgias se repite la frase: "los siervos que temen a Dios, pequeños y grandes...". En 11, 18 se dice que "ha llegado el tiempo de destruir a los que destruyen la tierra". En 19, 2 la Ramera

---

[2] *Basileía* (Reino) referido a Dios en el Apocalipsis, sólo en 11, 15 y 12, 10. *Basoléuo* referido a Dios en el Apocalipsis, únicamente en 11, 15.17 y 19, 6.

fue juzgada "porque destruía la tierra" [3]. Con la séptima trompeta se pone fin al tiempo presente y comienza el Reino de Dios. Es el mismo contexto y la misma teología de 19, 1-8: cae Roma y comienza el Reino.

En **12, 10-12** tenemos otra liturgia paralela: "oí una voz fuerte en el cielo: ha llegado la salvación *(sotería)* y el poder *(dynamis)* y el reino *(basileia)* de nuestro Dios...". Aquí se celebra de caída de Satanás. En 19, 2 la caída de Roma, la gran Ramera. La invitación a los cielos a que se alegren aparece únicamente aquí en 12, 12 y en 18, 20, que anuncia 19, 1-6. Por último, la liturgia a la justicia de Dios de **16, 5-7**. Aquí, y en 19, 2, se aclaman "los juicios verdaderos y justos de Dios". En ambas liturgias se celebra la vindicación de la sangre de los santos y profetas (16, 6) o de los siervos de Dios (19, 2).

Hay cuatro verbos que articulan la liturgia de 19, 1-8:

> v. 2: Dios juzgó *(ékrinen)* la gran prostituta que corrompía la tierra...
> v. 2: Dios vindicó *(exedíkesen)* de ella la sangre de sus siervos...
> v. 6: **El Señor, nuestro Dios, comenzó a reinar** *(ebasíleusen)*... [4]
> v. 7: **Llegaron** *(elthen)* **las bodas del Cordero, y su mujer se engalanó** *(hetoimasen)* **y se le concedió** *(edothe)* vertirse de lino...

En la liturgia en el cielo (vv. 1 al 5) se celebra el juicio de Roma y la vindicación de la sangre de los mártires. Está orientada al pasado. En la liturgia de la tierra (vv. 6-8) se celebra la llegada del Reino y las bodas del Cordero. Está orientada hacia el futuro. La caída de Roma es lo que permite el comienzo del Reino. De este Reino se hablará en 20, 4-6. El paralelismo entre Reino de Dios y banquete de bodas es conocido en la tradición. En Mt. 22, 2 leemos: "El Reino de los cielos es semejante a un rey que celebró el banquete de bodas de su hijo..." (cf. Mt. 22, 1-14 y Lc. 14, 15-24). En el apocalipsis de Isaías tenemos también un banquete divino en el cual Yahveh "consumirá la Muerte definitivamente y enjugará las lágrimas de todos los rostros..." (Is. 25, 6-8). La relación de Yahveh con una nueva sociedad humana en términos esposo-esposa es muy conocida en el A. T. (cf. Ez. 16, Os. 2, Salmo 45, etc.).

En 19, 7-9 se habla de la mujer *(he guné)* del Cordero; de las bodas del Cordero y de un banquete de bodas. Aquí se anuncia 21, 2: "...vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo engalanada *(hetoimasmenen)* como una novia *(númphen)* ataviada para su esposo *(to andrí)*", y 21, 9: "ven, te mostraré la novia *(numphen),* la mujer *(gunaika)* del Cordero... (la ciudad santa Jerusalén)". Finalmente, en el Epílogo, en 22, 17 oímos: "El Espíritu y la Novia dicen: ¡Ven!". Tenemos de este modo la relación hombre-mujer, esposo-esposa, para expresar la relación de Jesús como Cordero con la Nueva Jerusalén. El contraste es

---

[3] En el primer texto se usa el verbo *dia-phtheiro* (que aparece en el Apocalipsis solamente en 8, 9 y 11, 18), y en el segundo *phtheiro* (único lugar en el Apocalipsis).
[4] Se trata de un aoristo ingresivo: comenzó a reinar...

perfecto: la Prostituta (Babilonia-Roma) y la Bestia opuestos a la Mujer (La Nueva Jerusalén) y el Cordero. Ya veremos que la Nueva Jerusalén, en la visión escatológica del Apocalipsis, no es la Iglesia en sentido estricto, sino la nueva sociedad querida por Dios. En la tradición paulina, referida al tiempo presente, la esposa de Cristo es la Iglesia (Rm. 7, 2-4; 2 Cor. 11, 2-3; Ef. 5, 25ss.). Ap. 22, 17 tiene el mismo contexto histórico de Pablo, y se refiere también a la Iglesia.

2.5. Conclusión final: vv. 9-10

Tenemos aquí la conclusión a toda la sección que hemos titulado: Visión profética de la historia (17, 1-19, 10), y no sólo la conclusión a la liturgia. 19, 9-10 corresponde y hace inclusión con 17, 1-2, que es la introducción también a toda la sección. El que habla en 19, 9-10 es el mismo ángel que lo hace en 17, 1-2, que es uno de los 7 ángeles que llevan las 7 copas. Lo mismo tenemos en 21, 9 con su conclusión en 22, 6-9.

La primera frase del ángel es una bienaventuranza: "Dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero". En el Apocalipsis tenemos 7 bienaventuranzas: 1, 3; 14, 13; 16, 15; 19, 9; 20, 6; 22, 7; y 22, 14. Esta frase retoma en forma de bienaventuranza el final de la liturgia anterior. Luego dice el ángel: "Estas son palabras verdaderas de Dios". Casi la misma frase tenemos en 21, 5 en boca del mismo Dios, y en 22, 6 en boca de Cristo. Es una fórmula solemne para atestiguar la veracidad de la revelación. Aquí se refiere a toda la sección (17, 1-19, 10).

El texto 19, 10 está en estricto paralelo con 22, 8-9. Juan quiere adorar al ángel, no obstante éste se lo prohíbe:

> 19, 10: No, cuidado; yo soy un con-siervo tuyo y de tus hermanos que tienen el testimonio de Jesús. A Dios tienes que adorar.

> 22, 9: No, cuidado; yo soy un con-siervo tuyo y de tus hermanos los profetas y de los que guardan las palabras de este libro. A Dios tienes que adorar.

De acuerdo al paralelismo, los profetas son los que guardan el testimonio de Jesús. Por eso en 19, 10 se agrega la frase: "el testimonio de Jesús es el espíritu de la profecía". Asimismo se hace evidente que Juan es un profeta y que pertenece a una hermandad de profetas. El ángel se asimila a estos profetas. La Iglesia del Apocalipsis es una Iglesia conducida fundamentalmente por profetas. La orden de adorar sólo a Dios y no al ángel, nos exige considerar a los dirigentes de la Iglesia únicamente como servidores. Aquí se nos previene de una absolutización o divinización de la Iglesia. Por muy extraordinaria que sea la revelación de los profetas, la adoración se dirige solamente a Dios y no a sus siervos los profetas.

Capítulo VIII

Apocalipsis 19, 11 - 22, 5
Visión apocalíptica del futuro

Introducción

En los capítulos anteriores hemos analizado ese largo **presente** en el cual se sitúa la comunidad del Apocalipsis. En el texto ese presente va desde 4, 1 hasta 19, 10. Ese presente el autor lo enmarcó en una liturgia al comienzo (capítulos 4 y 5) y otra al final (19, 1-8). En ese presente el autor del Apocalipsis ya nos ha presentado el fin: no el fin del mundo, sino **lo que pone fin** en este mundo a los sufrimientos y persecuciones. Esto fue lo que leímos en la séptima trompeta (11, 15-19) y en la séptima copa (16, 17-21). La séptima trompeta nos anunciaba la llegada del Reino y el tiempo de hacer justicia a los profetas y a los santos. La séptima copa proclamaba la caída de Roma, la ciudad grande, la gran Babilonia. Es esto lo que celebra la comunidad en la liturgia final de 19, 1-8: Dios ha juzgado a la gran prostituta (Roma), ha vengado en ella la sangre de sus siervos, ha establecido su Reino y han llegado las bodas del Cordero. En la visión profética de la historia (6, 1-8, 1 y 17, 1-18, 24) se narra con más detalles ese fin que pone fin al sufrimiento. Especialmente en 6, 12-17: la cólera del Cordero que provoca un desastre cósmico, y el juicio en el capítulo 18: la destrucción de Roma. Ninguno de estos juicios es el juicio final; son juicios con los cuales Dios hace justicia y pone fin en la historia a la opresión. Igualmente en 14, 14-20,

en el centro del Apocalípsis y en medio del tiempo presente, tenemos escenas de juicio (la siega y la vendimia). Todo estos juicios o intervenciones de Dios en la historia para poner fin al sufrimiento, pertenecen al tiempo presente, pero también pre-anuncian el juicio final o definitivo de Dios.

Antes del tiempo presente (4, 1-19, 10) está la sección 1, 9-3, 22: la visión de Jesús resucitado en medio de las comunidades (1, 9-20), y el mensaje profético de Jesús a cada una de las comunidades (capítulos 2-3). No sería exacto situar este sección en el pasado, pero sí en el comienzo del presente: es la situación inicial, la situación de las comunidades en el momento de comenzar ese presente apocalíptico que van a vivir las comunidades. Como dice Jesús resucitado en la visión: "escribe lo que has visto: lo que ya es (capítulos 2-3) y lo que va a suceder pronto (4, 1-19, 10)". Esta sección inicial antes del momento presente (1, 9-3,22) corresponde en la estructura global del Apocalipsis a la sección después del momento presente (19, 11-22, 5). Ya vimos que en los mensajes a las 7 Iglesias la promesa al vencedor casi siempre hacía referencia a esta sección final que ahora veremos. Además, las dos secciones comienzan con una visión cristológica (1, 9-20 y 19, 11-21): Jesús antes de juzgar a las Bestias y los reyes de la tierra, juzga (discierne, visita) a sus propias comunidades.

1. Introducción a la lectura y estructura de Apocalipsis 19, 11-22, 5

A] El comienzo del futuro de la historia: 19, 11-20, 15

a] Juicio de la Bestia, el falso profeta y los reyes de la tierra: 19, 11-21

(a) Cristo sobre el caballo blanco: vv. 11-16
El gran banquete de Dios: vv. 17-18
(b) Guerra y aniquilamiento: vv. 19-21

b] Juicio de Satanás y Reino de los mil años: 20, 1-10

(a) Satanás es encarcelado por mil años: vv. 1-3
Centro: Reino de los mil años: vv. 4-6
(a') Guerra y aniquilamiento: vv. 7-10

a'] Juicio de los muertos, la muerte y el lugar de los muertos: 20, 11-15

(a') Dios sobre el trono blanco: v. 11
juicio de los muertos: vv. 12-13
(b') Aniquilamiento de la muerte, del lugar de los muertos y de los condenados: vv.14-15

B] El futuro de la historia: 21, 1-22, 5

a] Cielo nuevo, tierra nueva, nueva Jerusalén: 21, 1-8

descripción de la ciudad: 21, 9-21
—descripción general: vv. 9-11
—partes de la ciudad: vv. 12-14
—formas y medidas: vv. 15-17
—materiales: vv. 18-21

a'] Presencia de Dios y del Cordero: 21, 22-22, 5

En el texto aparecen dos cuadros: el primero (19, 11-20, 15) es un cuadro sombrío, marcado por el juicio y el aniquilamiento, no obstante tiene un centro luminoso: el Reino de los mil años. El segundo cuadro (21, 1-22, 5) es luminoso y lleno de esperanza, aunque también aquí hay algunos puntos trágicos que recuerdan el pasado: 21, 8. 27 y 22, 3.

En el primer cuadro tenemos tres juicios: son juzgados sucesivamente: 1) la Bestia, el falso profeta y los reyes de la tierra; 2) Satanás; y 3) los muertos, la muerte y el lugar de los muertos. El primer juicio lo realiza Cristo, montado en un caballo blanco, y el tercero lo realiza Dios, sentado en un trono blanco. En el primer y segundo juicios los que van a ser juzgados organizan una guerra: en 19, 19 y 20, 9b-10. Todos los juicios terminan con un aniquilamiento: al final de cada sección se repite la misma frase: "fueron arrojados *(ebléthesan)* al lago de fuego y azufre". En 19, 20b son aniquilados la Bestia y el falso profeta; en 20, 10 es aniquilado Satanás; al final del tercer juicio hay un doble aniquilamiento: en 20, 14 son aniquilados la muerte y el lugar de los muertos, y luego en 20, 15 son aniquilados los condenados. El primer cuadro completa 7 visiones, marcadas por la frase: "y vi" *(kai eídon:* 19, 11.17.19; 20, 1.4.11.12), que divide en tres partes cada uno de los juicios (falta en 20, 7 y 14 que inicia una parte diferente, pero no una nueva visión: 20, 7-10 continúa la visión de 20, 1-3, en tanto que 20, 14-15 continúa la visión de 20, 12-13).

El segundo cuadro (21, 1-22, 5) también podemos dividirlo en tres partes. La primera (vv. 1-8) contiene dos visiones, la explicación de la visión y un oráculo del mismo Dios. La segunda parte, la más larga (vv. 9-21), presenta una descripción de lo que ve en la Nueva Jerusalén. La tercera parte (21, 22-22, 5) muestra lo que no ve en ella, la dimensión universal de la ciudad, el agua de vida, los árboles de vida y la presencia inmediata de Dios en la ciudad. La primera y tercera partes (a y a') se corresponden. La primera correspondencia es entre 21, 1-4 y 22, 3-5. La frase "no existirá ya" *(ouk éstai éti)* se repite en cada frase:

...muerte no existirá ya, llanto, grito y dolor no existirá ya (21, 4)... maldición no existirá ya... noche no existirá ya (22, 3 y 5).

La razón es que Dios habitará en la ciudad (21, 3 y 22, 3). Igualmente hay una correspondencia entre 21, 5-8 y 22, 1-2. En ambas aparece el trono de Dios y el agua de Vida.

2. Claves de interpretación de los textos

Antes de ver cada parte en detalle, es importante afirmar que la estructura del texto que hemos analizado, donde se da una sucesión de juicios y visiones, no representa un orden cronológico, un calendario o programa. No es una cronología, sino una lógica. Representa la lógica de la intervención final de Dios en la historia. No es una crono-lógica, sino una escato-lógica. Nos muestra cómo la historia finalmente progresa, hacia dónde vamos y cómo termina el tiempo presente. Como veremos con más detalle, muchos de estos hechos y visiones finales el autor los anticipa y los sitúa durante el tiempo presente (4, 1-19, 10). Hay una anticipación del futuro. Además, la revelación del futuro de la historia no es para satisfacer una curiosidad malsana, sino para hacernos vivir el presente de una manera distinta. La importancia de tener una utopía no reside en la utopía en sí misma, sino en cómo esta utopía orienta nuestra historia y práctica presente.

Por último, queremos resaltar que en nuestra interpretación del Apocalipsis no hay propiamente ni segunda venida de Cristo ni fin del mundo. Lo que hay es una manifestación gloriosa de Jesús en la historia. No es una segunda "venida", pues Jesús nunca se ha ido. Tampoco hay fin del mundo, sino una nueva creación. El cielo/tierra nuevos y la Nueva Jerusalén es la última etapa de la historia, el éxito o plenitud total de la historia. Es una etapa transcendente: está más allá de toda factibilidad humana y más allá de la muerte, sin embargo es parte de nuestra única historia. No hay fin del mundo, sino fin de este mundo y creación de un mundo nuevo. No hay fin de la historia, sino una historia nueva. Veamos todo esto con más detalle.

3. El comienzo del futuro de la historia: 19, 11 - 20, 15

3.1. Cristo contra la Bestia, el falso profeta y los reyes de la tierra: 19, 11-21

La escena que vamos a comentar está ya anunciada en 16, 13-16 y en 17, 14. El primer texto está situado entre la sexta y la séptima copa, es decir, en el tiempo presente (como ya vimos en su lugar). En este tiempo se da la acción anti-profética de la trinidad perversa:

> ...de la boca del Monstruo, de la boca de la Bestia y de la boca del falso profeta salen espíritus de demonios para convocar a los reyes de

toda la tierra (la *oikouméne)* para la gran batalla del Gran Día del Dios Todopoderoso, en el lugar llamado Harmaguedón.

Este movimiento anti-profético se encuentra en paralelo antitético con el movimiento profético que se da en el mismo tiempo presente entre la sexta y la séptima trompetas (10, 1-11, 13). En el tiempo presente hay, por lo tanto, un enfrentamiento mortal entre los profetas y los demonios de las estructuras del mal. Ese enfrentamiento presente se resuelve en la batalla que se da ahora en 19, 11-21. Su lugar es llamado míticamente Harmaguedón. El otro texto es 17, 14:

...(los reyes de la tierra) harán la guerra al Cordero, pero el Cordero, como es Señor de Señores y Rey de Reyes, los vencerá en unión con los suyos, los llamados y elegidos y fieles.

En el centro del Apocalipsis (12, 1-15, 4) ya vimos a la comunidad cristiana enfrentada con las estructuras del Imperio (la Bestia y el falso profeta). Los que siguen al Cordero están aquí reunidos en la tierra en el monte Sión (14, 1-5), y resisten a las Bestias escuchando los cánticos de victoria de los mártires en el cielo (12, 10-11 y 15, 2-4). El enfrentamiento final de Cristo y los suyos con las Bestias y sus poderes perversos, se da ahora.

3.1.1. Visión de Cristo sobre el caballo blanco: vv. 11-16

Juan ve **el cielo abierto**. En 4, 1 Juan ve una puerta abierta en el cielo y recibe la orden de subir al cielo: era sólo el comienzo de la revelación. Ahora llega el momento de la revelación total; el movimiento, además, es del cielo a la tierra: la Nueva Jerusalén bajará del cielo a la tierra y Dios mismo viene a vivir en ella. Jesús monta **un caballo blanco.** En 14, 14 el Hijo de Hombre viene sentado sobre una nube blanca, y en 20, 11 Dios está sentado en un trono blanco. El blanco es signo de victoria. Ya vimos que en 6, 2 el caballo blanco (el primero de los cuatro caballos) representa el Imperio Romano que triunfa con la violencia, la explotación económica y la muerte. Este caballo blanco de 6, 2 es la antítesis del caballo blanco de 19, 11-16. Es un paralelismo antitético. El que monta el caballo blanco **juzga y combate con justicia.** Esta imagen de Jesús como guerrero es insólita. En Sb. 8, 15 tenemos un antecedente: "tu Palabra omnipotente, cual implacable guerrero...". O mejor Is. 11, 4-5:

(el retoño de Jessé) juzgará con justicia a los débiles y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra. Herirá al hombre cruel con la vara de su boca, con el soplo de sus labios matará al malvado. Justicia será el ceñidor de su cintura, verdad el cinturón de sus flancos.

La imagen guerrera de Jesús en cierto sentido es negada al presentarlo desarmado; Jesús combate únicamente con su palabra. En la cita del Sal. 2, 9 en 19, 15 (igual que en 2, 27 y 12, 5) se usa la palabra pastoreará [1]. Del mismo modo, pues, la imagen del guerrero queda mitigada por la del pastor.

El que monta el caballo blanco tiene tres nombres: en el v. 11 se le llama **Fiel y Veraz** *(pistós kaí alethinós);* en el v. 13 su nombre es **la Palabra de Dios**; y en el v. 16: **Rey de Reyes y Señor de Señores**. En 1, 5 Jesús es llamado Testigo fiel y Príncipe de los reyes de la tierra; en 3, 15: el Testigo fiel y veraz. El título del v. 16 ya aparece en el texto paralelo de 17, 14. En el v. 15 se dice que Jesús, con su palabra —espada afilada que sale de su boca—, hiere a las naciones y extermina a los reyes de la tierra. Con esto se acentúa la centralidad de la Palabra en esta batalla-juicio, y simultáneamente su dimensión política. Jesús tiene sobre su cabeza **muchas diademas**. Satanás tiene 7 diademas (12, 3) y la Bestia diez (13, 1). Igual que sus nombres o títulos, las diademas resaltan la superioridad política de Jesús. Sus ojos son **llama de fuego**. Estos ojos y la espada que sale de su boca, ponen está visión de Jesús en el caballo blanco en paralelo con la visión de Jesús resucitado en medio de las comunidades de 1, 9-20.

Jesús **viste un manto empapado en sangre** (v. 13); **...él pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios** (v. 15). Estos textos se inspiran en Is. 63, 1-6 (aquí aparece cómo Dios aplasta con ira a los pueblos enemigos y hace correr por tierra su sangre; ésta mancha sus vestidos; también se usa la imagen del vendimiador que pisa el lagar). Este es un texto violento, no obstante el autor del Apocalipsis lo modifica radicalmente al aplicarlo a Jesús. El nos libera y derrota a sus enemigos muriendo como un mártir fiel en la cruz. Los mártires derrotan a Satanás "gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron" (12, 11). Su sangre nos ha liberado (1, 5); nos compró con su sangre (5, 9), los mártires lavan sus vestiduras con la sangre del Cordero (7, 14). La sangre que empapa el manto de Jesús es su propia sangre. No puede ser la sangre del lagar, pues todavía no lo ha pisado; se usa el mismo recurso literario cuando se presenta a Jesús resucitado "como un Cordero degollado" (5, 6): es Cristo resucitado que aún lleva las marcas de su martirio en la cruz. La alusión al lagar quiere simplemente decir que Jesús es ahora el que realiza el juicio que Dios realizaba en el A. T. Jesús realiza este juicio en la cruz y lucha únicamente con la fuerza de su Palabra. El no está solo en su combate, sino que le siguen los **ejércitos del cielo, sobre caballos blancos, vestidos con lino blanco puro**. Los que siguen *(akolouthein)* a Jesús son los mártires. Esto aparece claramente en el texto paralelo de 17, 14: Jesús vence a los reyes de la tierra "...en unión con los suyos, los llamados, elegidos y fieles". Se

---

[1] Los LXX usan "pastorear", el texto hebreo usa "quebrar".

visten igual que la esposa del Cordero (19, 8), y el lino son las acciones de justicia *(dikaiómata)* de los santos (19, 8). En 2, 26-27 Jesús promete al vencedor darle "poder sobre las naciones para pastorearlas con cetro de hierro..." (ídem en 19, 15). (Cf.1 Cor. 6, 2: "¿no saben que los santos han de juzgar al mundo?").

3.1.2. El gran banquete de Dios: vv. 17-18

Este **gran banquete de Dios** es la antítesis del banquete de bodas del Cordero (19, 9). La palabra "banquete" *(deipnon)* aparece solamente en estos dos lugares en el Apocalipsis. La alternativa es participar en el banquete del Cordero como invitado, o participar en el banquete de Dios como parte del menú. Este símbolo del banquete está tomado de Ez. 39, 17-20: Dios invita a los pájaros y fieras del campo a un sacrificio para comer carne y sangre de héroes, príncipes y guerreros. Se trata de una inversión total: las víctimas normalmente sacrificadas (pájaros y fieras) son invitadas como personas a comer en el sacrificio, y los que normalmente sacrifican (héroes, príncipes y guerreros) participan en el sacrificio como víctimas [2].

En el Apocalipsis el banquete tiene un anuncio solemne y universal: **un Angel de pie sobre el sol.** El menú es: carne de reyes *(basileis),* de tribunos *(chilíarchoi:* jefes de mil, algo así como hoy los generales del ejército), de poderosos *(íschuroi)* y de soldados de caballería [3]. Tenemos así el poder político, el militar y el económico como víctimas para ser comidos en el banquete de Dios (se insiste 5 veces en la palabra "carne"). Los comensales son las aves, posiblemente zopilotes o buitres (que comen carne muerta). Muchos piensan que este banquete debería estar al final del v. 21, donde se menciona a las aves comiéndose los cadáveres después de la guerra para significar que los muertos no son enterrados. Ese no es el sentido del banquete de Dios. La antítesis con el banquete de bodas del Cordero y el trasfondo de Ezequiel le dan a este banquete de Dios un sentido mucho más profundo (por eso su lugar central en la estructura de 19, 11-21): los que no participan como personas en las bodas del Cordero, participarán como Bestias sacrificadas en el banquete escatológico de Dios.

---

2 Este banquete al revés tiene en Ezequiel un contexto literario semejante al del Apocalipsis: los huesos secos (Ez. 37), la guerra contra Gog, rey de Magog (Ez. 38-39) y el plan para una futura reconstrucción del Templo (Ez. 40-48). Responde en el Apocalipsis a la resurrección de los mártires (Ap. 11, 11 y 20, 4-6), la guerra de Gog y Magog (20, 7-10) y la nueva Jerusalén (Ap. 21-22). Las diferencias son también notables.

3 Reyes, poderosos y tribunos están en la lista de Ap. 6, 16. Casi los mismos participan en el banquete con Herodes, cuando es sacrificado Juan Bautista (Mc. 6, 21).

3.1.3. Guerra y aniquilamiento: vv. 19-21

En una nueva visión aparecen la Bestia, los reyes de la tierra y sus ejércitos *(straléumata)*, reunidos para la guerra *(pólemos)* contra Cristo y su ejército *(straléumata)*. Los dos ejércitos están frente a frente, sin embargo no hay guerra pues la Bestia y el falso profeta son apresados y aniquilados en el lago de fuego y azufre. ¿Por qué no hay guerra? Porque la guerra ya ha sido ganada por el martirio de Jesús en la cruz y por el testimonio de los cristianos: "ellos lo vencieron gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron..." (12, 11). En el v. 20 se da un extraordinario resumen del capítulo 13, 11-18. Muchos ven en esta ausencia de guerra la ausencia, en el Apocalipsis, de práctica histórica. Es todo lo contrario, no hay guerra por abundancia de práctica. Es la práctica martirial de Cristo y los cristianos la que adelanta la derrota de Satanás y de las Bestias.

3.2. Juicio de Satanás y Reino de los mil años: 20, 1-10

Nos hallamos en el centro de la sección 19, 11-20, 15, que hemos llamado "comienzo del futuro de la historia". Este centro se encuentra entre la visión de Cristo sobre el caballo blanco (19, 11-21) y la visión de Dios sobre el trono blanco (20, 11-15). Tenemos aquí dos narrativas diferentes: la de Satanás y la de los mártires. El autor intercala la narrativa de los mártires en la de Satanás, para relacionar una con otra. La narrativa de Satanás empieza en los vv. 1-3 y continúa en los vv. 7-10. Es una narración independiente que tiene sentido en sí misma, al margen del reino de los mártires. La relación entre ambas es que el reino de los mil años se da durante los mil años en los cuales Satanás está encerrado en el abismo.

3.2.1. Historia de Satanás: vv. 1-3 y 7-10

En el Apocalipsis tenemos una historia de Satanás en varias etapas:

Primera: **Satanás en el cielo:** no logra matar al Mesías en el momento de su nacimiento (12, 1-6).

Segunda: **Satanás es arrojado del cielo a la tierra.** Miguel, símbolo de los mártires, derrota a Satanás. Este baja furioso a la tierra, sabiendo que le queda poco tiempo (12, 7-12).

Tercera: **Satanás en la tierra:** persigue directamente a la comunidad cristiana, pero no logra destruirla (12, 13-17); entonces da su poder a la Bestia (13, 2); de su boca, como de la boca de la Bestia y del falso profeta, salen

espíritus de demonios para convocar a los reyes de la tierra para la gran batalla en Harmaguedón (16, 13-16).

Cuarta: **Satanás es arrojado de la tierra al abismo por 1000 años, es soltado por un tiempo y luego aniquilado.** Es la narrativa que tenemos aquí en 20, 1-3 y 7-10: un ángel dominó a Satanás, lo encadenó por mil años, lo arrojó en el abismo, lo encerró y lo selló, para que no engañe a las naciones. Pasados los mil años será soltado y saldrá para engañar a las naciones y para reunirlas para la guerra; subieron contra los santos, no obstante bajó fuego del cielo que los devoró y Satanás fue arrojado al lago de fuego y azufre.

Esta historia decadente de Satanás muestra el optimismo histórico del Apocalipsis. Entre el capítulo 12 y el texto que ahora vemos, hay una inclusión histórica. Veamos algunos detalles de esta última etapa. El **ángel que baja del cielo** del v. 1, nos recuerda el ángel de 10, 1 y 18, 1.21; el ángel representa simbólicamente la acción transcendente de Dios en la historia humana. El **abismo** donde es encerrado Satanás ya había aparecido en 9, 1.2.11: una estrella caída del cielo (posiblemente el mismo Satanás) tiene la llave del abismo, lo abre y salen las langostas que tienen como rey al Angel del Abismo, llamado Destrucción. En 11, 7 y 17, 8 la Bestia sube del abismo (en 13, 1 surge del mar). El v. 2 nos recuerda todos los nombres de Satanás: **el monstruo, la serpiente antigua, el diablo**; lo mismo hace Juan en 12, 9. La función de Satanás es la de **seducir**, engañar, extraviar *(planáo):* así en 12, 9, y aquí en los vv. 3. 8 y 10. Para el encarcelamiento de Satanás se usan cinco verbos: el ángel **dominó** *(ekrátesen)* a Satanás, lo **ató** *(édesen),* lo **arrojó** *(ébalen),* lo **encerró** *(ékleisen)* y lo **selló** *(esphrágisen).* Es una acción de alta seguridad.

Después de los mil años Satanás es **soltado**. En el v. 3 se dice que **debe ser soltado** *(dei luthénai),* lo que indica cumplimiento de la voluntad de Dios que dirige toda esta historia. El v. 7 retoma el v. 3. Satanás es soltado **para seducir a las naciones de toda la tierra... y reunirlas para la guerra** *(pólemos).* Es una acción política de Satanás. Aquí también se unen **Gog y Magog**. Estos personajes míticos están tomados de Ez. 38-39 (Gog, de la tierra de Magog): Gog ataca a Israel cuando éste había regresado del exilio y vivía en seguridad. Gog expresa la persistencia del poder del mal, un poder que únicamente Dios puede destruir y que continuamente acecha al Pueblo de Dios.

Satanás y los suyos **suben** *(anébesan)* del abismo y un fuego **baja** del cielo *(katébe)* y lo devora. Vemos aquí que la acción de subir es demoniaca y la de bajar es salvífica. Satanás es el monstruo-que-sube-del-abismo, el proyecto de Dios es la Ciudad Santa que-baja-del-cielo. Satanás y los suyos **cercaron el campamento de los santos y la ciudad amada.** Este lugar expresa simbólicamente el lugar en la tierra donde se

reúnen los cristianos: recuérdese 11, 1-2 y 14, 1-5. Adelanta los capítulos 21-22. Después que Satanás y los poderes del mal son devorados, Satanás es aniquilado en el lago de fuego y azufre. Esta subida de Satanás para la guerra, y su posterior aniquilamiento, nos recuerda la existencia de la Bestia en 17, 8: "la Bestia era y ya no es, va a subir del abismo, pero camina hacia su destrucción". Este es el destino de Satanás, de la Bestia y de todos los poderes del mal, por eso él se une a la Bestia y al falso profeta en el aniquilamiento en el lago de fuego y azufre (v. 10). De esta manera concluye la historia de Satanás, dentro de la cual el Apocalipsis sitúa el Reino de los mil años.

3.2.2. El Reino de los mil años: vv. 4-6

a. Lectura y explicación del texto

Estamos en un texto importante. Un texto que ha hecho mucha historia; un texto con fuerza liberadora que ha movilizado a mucha gente, sobre todo a los pobres y oprimidos a lo largo de la historia del cristianismo. Asimismo un texto discutido. Su género y su estilo son marcadamente apocalípticos. Comenzaremos por una lectura atenta del texto. Presentamos el pasaje completo (20, 4-6), en una traducción literal y ordenada gramaticalmente para una mejor comprensión:

v. 4 Vi unos tronos
y a los que sentaron en ellos
se les dio poder para hacer justicia [4].
(vi) también con vida [5] a los que fueron decapitados
por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios,
y a todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen,
y no aceptaron la marca en su frente o en su mano;
revivieron [6] y reinaron con Cristo mil años.
v. 5 Los demás muertos no revivieron
hasta que se acabaron los mil años.
Esta es la primera resurrección
v. 6 Dichoso y santo
el que tiene parte en la primera resurrección;
sobre éstos la segunda muerte no tiene poder,
sino que serán sacerdotes de Dios y de Cristo,
y reinarán con él mil años.

4 El texto griego dice *krima edothe autois*. *Krima* literalmente significa juicio, pero denota el poder o autoridad para hacer justicia. Son los santos los que se sientan en los tronos y los que hacen justicia.
5 uce la Nueva Biblia Española. Literalmente el texto dice: vi las almas *(eídon tas psychas)*. Las almas no se ven y el término *psyché* normalmente designa la vida. La misma expresión, en un texto paralelo, tenemos en Ap. 6, 9: Vi con vida a los degollados a causa de la Palabra de Dios.
6 Literalmente: "vivieron" No es un simple volver a la vida, sino que implica resurrección. cf. Ap. 2, 8: (Jesús) estuvo muerto y vivió *(ézesen)*.

Los que se sientan en los tronos son los que fueron decapitados y que no adoraron a la Bestia, de los cuales se dice que ahora están vivos. Es a éstos a quienes se les da poder para hacer justicia. La palabra juicio *(krima),* que aquí hemos traducido por **poder para hacer justicia,** se usa tres veces en el Apocalipsis: aquí en 20, 4; en 17, 1: "ven, te voy a mostrar el juicio de la célebre Ramera..."; y en 18, 20: "(al condenarla a ella) Dios hizo justicia a los santos...". Ahora ya no es Dios, sino que son los resucitados los que tienen poder para hacer justicia.

Los que hacen justicia en 20, 4 son los mártires, los mismos de 6, 9: "vi con vida a los decapitados a causa de la Palabra de Dios y del testimonio que mantuvieron". Estos gritan para que Dios haga justicia (verbo *krino)* y vindique (verbo *ek-dikéo)* su sangre. Cuando Dios destruye Roma, entonces hace justicia a los santos, los apóstoles y los profetas (18, 20), que es igualmente el motivo de la liturgia en 19, 1-8 ; cf. especialmente el v. 2: Dios ha juzgado *(ékrinen)* a la Ramera (Roma) y ha vindicado *(exedíkesen)* la sangre de sus siervos. Estos mismos mártires aparecen en 7, 9-17:

> Una muchedumbre inmensa... de pie delante del trono y del Cordero... son los que vienen de la gran tribulación... y han blanqueado sus vestiduras con la sangre del Cordero.

Son asimismo los de 12, 11: "ellos lo vencieron gracias a la sangre del Cordero y a la palabra del testimonio que dieron, porque despreciaron su vida ante la muerte...". También los vencedores de 15, 2-4: "vi... a los que habían triunfado de la Bestia y de su imagen y de la cifra de su nombre...". Todos estos mártires murieron por su fe y ahora resucitan para hacer justicia. Jesús mismo aparece en el Apocalipsis como el primer mártir (1, 5 y 3, 14), el que estuvo muerto y revivió (2, 8).

En 20, 4 se nos da el motivo de la muerte de los mártires: fueron decapitados

> **...por el testimonio de Jesús y la Palabra de Dios; los cuales no adoraron a la Bestia ni a su imagen y no aceptaron la marca en su frente o en su mano.**

El primer motivo aparece en 6, 9; el segundo en 15, 2-4. Es posible que quienes no adoran a la Bestia sean más numerosos que los mártires decapitados; es posible que muchos de ellos no hayan muerto decapitados, sin embargo también son mártires. Todos estos mártires, cualquiera haya sido su forma de muerte, son mártires que ya murieron. En el Apocalipsis aparecen asimismo los mártires que aún viven en la tierra. La palabra "mártir" significa "testigo", y no implica necesariamente una muerte violenta, pero sí la disposición de dar testimonio hasta la muerte. No hay mucha diferencia entre un mártir vivo y uno muerto. Los mártires

vivos en el Apocalipsis son, en primer lugar, el mismo Juan, quien es el que "dio testimonio *(emartúresen)* de la Palabra de Dios y del testimonio *(martyría)* de Jesucristo" (1, 2); por el mismo motivo se halla exiliado en la isla de Patmos (1, 9). El demonio hace la guerra en la tierra "a los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio *(martyría)* de Jesús" (12, 17). En 11, 3-13 aparecen los dos profetas mártires que representan a toda la Iglesia, profeta y mártir. No hay diferencia entre profeta y mártir, pues "los profetas son los que mantienen el testimonio *(martyría)* de Jesús", que es el espíritu de profecía (19, 10). Estos mártires, que en ese momento están todavía vivos, algún día morirán, pero también ellos, por ser mártires, esperan participar de la primera resurrección y del Reino de los mil años.

Los mártires **revivieron**, y refiriéndose a ellos el texto agrega: **dichoso y santo el que tiene parte en la primera resurrección.** Se afirma explícitamente que los **demás muertos no revivieron.** El verbo **revivieron**, que literalmente significa sólo "vivieron" *(ézesan),* no tiene el sentido común de volver a vivir, sino el sentido fuerte de resurrección. El mismo verbo se utiliza para la resurrección de Jesús: "estuvo muerto y revivió *(ézesen)*" (2, 8); lo mismo en 1, 18: "(Yo soy)... el que vive *(ho zon),* estuve muerto, pero ahora estoy vivo *(zon eimi)...*". Si tomamos en serio el sentido del texto, debemos entender que los mártires resucitan igual que Jesús. Por eso Jesús es confesado como "el mártir fiel, el primogénito *(ho protótokos)* de entre los muertos y el soberano de los reyes de la tierra" (1, 5). El es llamado el primogénito (el primer nacido), o sea, el primer resucitado de entre los muertos, y otros van a resucitar después de él. Esta resurrección de los mártires al comienzo del Reino de los mil años, mil años antes del juicio final, cuando resucitarán todos los demás muertos, es llamada la primera resurrección. Se agrega que los mártires resucitados

> **...reinaron *(ebasíleusan)* con Cristo mil años... y serán sacerdotes de Dios y de Cristo, y reinarán *(basileúsousin)* con él mil años.**

Aquí hay dos ideas: en primer lugar la idea del Reino, un Reino conjunto del Mesías (Cristo) y de los mártires resucitados. Este Reino es aquí en la tierra, en nuestra historia, antes del juicio final, y dura mil años. La segunda idea es que los resucitados reinan como sacerdotes de Dios y de Cristo. Los que ahora resucitan y reinan con Cristo no participan de la **muerte segunda**. En 21, 8 se nos dice que la muerte segunda es el lago que arde con fuego y azufre, es decir, la muerte definitiva, el retorno al no-ser. Los mártires que murieron, y que ahora resucitan para el Reino de los mil años, ya han sido juzgados y están seguros de poder entrar directamente, después de los mil años, en el cielo nuevo y la tierra nueva, en la nueva Jerusalén.

b. Interpretación global del Reino de los mil años

Actualmente existen dos tendencias opuestas en la interpretación de este Reino de los mil años: una fundamentalista y otra espiritualista. La **fundamentalista** reduce la interpretación del texto a su sentido literal: el Reino de los mil años será un reino real de Cristo con su Iglesia aquí en la tierra, un reino histórico, político y visible, durante mil años, antes del juicio final. La segunda venida de Cristo inaugurará este reino. Esta interpretación es corriente hoy en los movimientos religiosos sectarios y en algunos movimientos político-religiosos neo-conservadores. La **interpretación espiritualista**, por el contrario, reduce la interpretación del texto a su sentido espiritual: el Reino de los mil años responde al tiempo de la Iglesia, entre la resurrección de Jesús y el juicio final; la primera resurrección es espiritual y se realiza en el bautismo; solamente la segunda resurrección es corporal. Esta es la interpretación corriente en las Iglesias históricas, principalmente en el Iglesia Católica.

En los tres primeros siglos del cristianismo prevaleció una interpretación más bien literal del Reino de los mil años, siguiendo la tradición judío-apocalíptica. Hubo interpretaciones radicales, un milenarismo craso rechazado normalmente como herético; no obstante se dio de igual forma un milenarismo moderado, integrado en una Iglesia que aún conservaba su inspiración profética y apocalíptica original. En el siglo IV, con el emperador Constantino y el surgimiento de la Cristiandad, la Iglesia rechaza las tradiciones apocalípticas originales y nace una interpretación puramente simbólica del Reino de los mil años. Con San Agustín (m. 430) se impone en la Iglesia la interpretación espiritualista vigente hasta hoy. Sin embargo, las interpretaciones originales sobrevivieron en la Iglesia: por ejemplo, Joaquín de Fiore (m. 1202), cuyo milenarismo influirá en los franciscanos espirituales, y posteriormente entre los franciscanos que llegarán a América después de 1492. Los movimientos husitas y anabaptistas serán asimismo milenaristas. En la actualidad, la Iglesia Católica rechaza el milenarismo radical (cf. Dz 2296).

La interpretación del Reino de los mil años que aquí proponemos busca ser fiel a la tradición apocalíptica, tanto judía como cristiana. Buscamos una interpretación que no sea fundamentalista ni espiritualista, sino coherente con la tradición apocalíptica y profética del cristianismo de los tres primeros siglos; coherente asimismo con la totalidad de la tradición apocalíptica bíblica, que va desde Daniel hasta el libro del Apocalipsis, y que respete el sentido literal, histórico y espiritual del texto.

El trasfondo inmediato del texto del Apocalipsis es el libro de Daniel. En el capítulo 7 de éste aparece el enfrentamiento de los imperios, representados por las bestias, con el pueblo de los santos del Altísimo, representado por la figura humana ("como un hijo de hombre"). El juicio de Dios es descrito así: "Vino el Anciano a hacer justicia a los

santos [7], y llegó el tiempo en que los santos poseyeron el reino" (Dn. 7, 22). El juicio de Dios consiste en la destrucción de los imperios, representados por las bestias, y en la entrega del reino al pueblo de los santos, representado por la figura humana. Véase Dn. 7, 14 . 26-27. El juicio de Dios no es el fin del mundo, sino el fin de los imperios y el comienzo del Reino de Dios al interior de este mundo y de nuestra historia. Dios pone fin a la opresión de los imperios y de Antíoco IV Epifanes, y entrega el Reino de Dios a los santos. El mismo esquema tenemos en el capítulo 2 de Daniel: la piedrecita que destruye a la estatua (símbolo de los imperios) se transforma en una gran montaña que es el Reino de Dios (cf. 2, 34-35 y 44). En Daniel capítulos 8 y 9, lo que viene después del fin es la restauración del santuario. En Dn. 12, 1-3 tenemos una teología más desarrollada: después de la muerte de Antíoco IV Epifanes, Miguel asegura la salvación del pueblo. Luego se dice:

> Muchos de los que duermen en el polvo de la tierra se despertarán, unos para la vida eterna, otros para el oprobio, para el horror eterno.

Los que resucitan realmente son los santos (cf. igualmente Is. 26, 19). Los impíos no resucitan, sino que despiertan como cadáveres para sufrir horror y oprobio eterno. Entre los santos se destacan los maestros de justicia, que no sólo resucitan, sino que además brillan como las estrellas. El Reino de Dios y la resurrección de los santos se da en la tierra, y es tan histórico como la restauración del santuario de los capítulos 8 y 9. Nace así con Daniel un esquema apocalíptico de la historia: tiempo de persecución (dominio de las bestias), juicio de Dios que pone fin a la opresión, resurrección de los santos e instauración del Reino de Dios. Este esquema será retomado por toda la literatura apocalíptica posterior [8]. Este esquema de un reino mesiánico sobre la tierra se encuentra también en los profetas: cf. Is. 11, 1-9 y 65, 17-25; Ez. 33-39, etc.

En el N. T. hay muchos testimonios acerca de este Reino de Dios sobre la tierra, antes del juicio final. En Mt. 19, 28 leemos:

> Yo les aseguro que ustedes que me han seguido, en la regeneración, cuando el Hijo del Hombre se siente en su trono de gloria, se sentarán también ustedes en doce tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel.

La regeneración *(palingenesía)* designa el paso de la muerte a la vida, con un sentido colectivo: el mundo que vuelve a vivir después del

---

7 El texto griego de los LXX, versión de Theodosión, dice: *krima édoken hagíois*. En Ap. 20, 4 se dice *krima edothe autois*. En Daniel el verbo está en voz activa: Dios hace justicia a los santos. En el Apocalipsis el verbo está en pasiva: los mártires reciben el poder de hacer justicia.

8 Richard, 1991.

diluvio o el renacer del pueblo de Israel después del exilio [9]. En el texto paralelo de Lucas (22, 28-30) se lee:

> Ustedes son los que han perseverado conmigo en mis pruebas; yo por mi parte dispongo un Reino para ustedes como mi Padre lo dispuso para mí, para que coman y beban a mi mesa en mi Reino y se sienten sobre tronos para juzgar a las doce tribus de Israel [10].

Juzgar *(krino)* significa hacer justicia: liberar a los oprimidos y condenar a los opresores. Los discípulos de Jesús, en el Reino de Dios (Lucas) o en el día de la Resurrección (Mateo), harán justicia al pueblo de Israel. La misma idea aparece en Hch. 3, 21:

> ...(el cielo retiene a Jesús) hasta el tiempo de la restauración *(apokatástasis)* universal, de que Dios habló por boca de sus santos profetas.

Esta restauración se refería originalmente a la restauración del Pueblo de Dios después del exilio; posteriormente fue proyectada a un tiempo futuro, cuando el Mesías haría la restauración a nivel universal. La parusía de Jesús sería en función de esta restauración, que coincide con la regeneración *(paliggenesis)* de Mateo y con la implantación del Reino de Jesús del cual habla Lucas. De igual forma en Marcos (13, 24-27) la venida del Hijo del Hombre no es para el juicio final o el fin del mundo, sino para la reunión de todos sus elegidos. Ap. 20, 4-6 es coherente con esta tradición apocalíptica que viene de Daniel y se refleja en la tradición sinóptica. En el tiempo de la regeneración (Mateo), en el tiempo del Reino (Lucas) o en el tiempo de la restauración universal (Hechos), que se inicia ya con la resurrección de Jesús, los discípulos son asociados al reino de Jesús y al juicio del pueblo de Israel. Lo mismo en 1 Cor. 15, 21-26:

> ...todos revivirán en Cristo, cada cual en su rango: Cristo como primicias; luego, los de Cristo en su Venida *(parousía),* luego el fin, cuando entregue a Dios Padre el Reino, después de haber destruido todo Principado, Dominación y Potestad... el último enemigo en ser destruido será la muerte...

En el Apocalipsis esta tradición adquiere un contenido histórico más claro y más universal.

El Reino de Ap. 20, 4-6 es anunciado en el mismo libro desde el inicio. En 1, 6 se reconoce a Jesucristo "que hizo de nosotros un reino,

---

[9] Cf. F. Büchsel TH.W. N. T. I, 685, artículo paliggenesía.

[10] Mateo y Lucas siguen la fuente Q, que posiblemente decía: "Ustedes que me han seguido... en el Reino se sentarán sobre 12 tronos, para juzgar a las doce tribus de Israel". Cf. Ivan Havener: *Q The Sayings of Jesús.*

Sacerdotes para su Dios y Padre". Aquí toda la comunidad se reconoce como Reino *(basileía),* como poder, y todos son Sacerdotes para Dios. No se trata de un "Reino de Sacerdotes", sino de una comunidad constituida con poder, donde todos son sacerdotes (idea tomada de Ex. 19, 6 e Is. 61, 6). También en 5, 9-10:

> ...compraste para Dios con tu sangre hombres y mujeres de toda raza, lengua, pueblo y nación; y has hecho de ellos para nuestro Dios un Reino y sacerdotes, y reinan (variante: reinarán) sobre la tierra.

En estos dos textos es la comunidad presente la que es constituida como un Reino, que tiene poder para reinar y donde todos son sacerdotes. Esta realidad actual de la comunidad, hecha posible ya en el tiempo presente gracias a la muerte y resurrección de Cristo, anuncia el Reino de Cristo con los mártires de 20, 4-6. En 3, 21 tenemos una promesa que anuncia claramente la realidad del fin: "Al vencedor le concederé sentarse conmigo en mi trono, como yo también vencí y me senté con mi Padre en su trono". Una referencia explícita al Reino del Mesías y de Dios la tenemos después de la séptima trompeta, que como dijimos en su lugar no anuncia el fin del mundo, sino el fin de la opresión en este mundo y el comienzo del Reino de Dios:

> Ha llegado el Reino sobre el mundo de nuestro Señor y de su Cristo; y reinará por los siglos... Te damos gracias... porque has asumido tu inmenso poder y has comenzado a reinar *(ebasíleusas)* (11, 15-17).

Aquí tenemos también el anuncio del Reino de los mil años.

De Daniel al Apocalipsis tenemos pues una misma tradición, que en Ap. 19, 11-20, 15 adquiere su máximo desarrollo. En todos los textos se trata de un Reino del Mesías, junto con los santos, sobre la tierra. Este Reino llega después de la destrucción de las Bestias (Dn. 7 y Ap. 19, 11-21), después del sonido de la séptima trompeta, que pone fin al tiempo presente. Este Reino, en toda la tradición apocalíptica, es un tiempo de esperanza. Ahora biem, ¿de qué Reino realmente se trata? Por un lado, rechazamos la interpretación literal de un milenarismo radical, propio de las sectas fundamentalistas; por otro lado, rechazamos igualmente la interpretación puramente simbólica que espiritualiza el Reino de los mil años, interpretación propia de una Iglesia instalada, que ha perdido su inspiración apocalíptica y profética original. Propusimos una interpretación apocalíptico-profética del Reino de los mil años, coherente con la tradición original del judaísmo y del cristianismo, pero ¿de qué Reino de trata?

En síntesis, podemos decir que el Reino de los mil años es la utopía de todos los que luchan contra la idolatría y la opresión de los imperios, de instaurar el Reino de Dios sobre la tierra. Es la esperanza de una comunidad que cree en un Dios que hace justicia ahora en la historia; un

Dios que destruye los imperios y entrega el poder al pueblo de los santos y de los mártires. Es, en general, la utopía de los pobres y oprimidos de que finalmente es posible poner orden en este mundo; restaurar el orden del Dios creador y del Mesías Jesús liberador. La utopía del Reino de los mil años nada tiene que ver con las visiones destructivas y horrorosas del fin del mundo. No es una visión sobre el fin del mundo, sino sobre el Reino de Dios que pone fin en este mundo a la idolatría y al crimen de los imperios. Tampoco es una utopía pasiva, pues parte esencial de la utopía es la incorporación al Reino del Mesías de los mártires, de los santos, de todos los que no adoraron a la Bestia ni a su imagen y no aceptaron su marca. No es tampoco una utopía violenta y vengativa, pues los mártires resucitan para reinar como un pueblo de Sadcrdotes de Dios y de Cristo: no son guerreros, tampoco son una élite de poder, pues se trata del sacerdocio de todo el pueblo de los santos.
Es también una utopía compleja: antes del Reino de los mil años se habrá dado el juicio de Roma/Babilonia, que pone fin al tiempo presente (capítulo 18). Asimismo, antes del Reino tenemos la manifestación gloriosa (parusía) de Jesús, que destruye a la Bestia, al falso profeta y a los reyes de la tierra leales a la Bestia (19, 11-21). El Reino de los mil años se da en un contexto de derrota de Satanás: antes del Reino, Satanás es encadenado y arrojado al abismo (20, 1-3); después del Reino, Satanás es soltado, sale para hacer la guerra a los santos y es aniquilado (20, 7-10). Luego, después del Reino de los mil años viene el juicio final: destrucción del cosmos, juicio de los muertos y aniquilamiento de la muerte y del lugar de los muertos (20, 11-15). Por último, tenemos la nueva creación: el cielo y la tierra nuevos y la nueva Jerusalén. La utopía del Reino de los mil años es una utopía transcendente: está más allá de toda posibilidad y factibilidad humana, supone la parusía de Jesús y la resurrección corporal de los mártires. El hecho de que sea una utopía transcendente no significa que sea una utopía a-histórica: el Reino de los mil años está más allá de la destrucción de Babilonia y de las Bestias y de la derrota de Satanás, sin embargo no está más allá de la historia; se realiza en ella y es parte de nuestra historia.

La utopía del Reino de los mil años se expresa en símbolos, pero esto no justifica una interpretación puramente simbólica que niegue a la utopía su carácter real e histórico. Los símbolos remiten a una realidad histórica: en Dn. 1 7, por ejemplo, las bestias simbolizan los imperios y la figura humana simboliza el pueblo de los santos. De igual modo, en Ap. 20, 4-6 el término mil años es simbólico: designa un período determinado y completo de la historia (según los rabinos, la historia humana tendría 7 milenios, como los 7 días de la creación: el reino de los mil años sería el último milenio de la historia humana). No obstante, no todo es simbólico: la resurrección de los mártires es tan real como la de Cristo; el juicio que harán los mártires es también tan real como el juicio de Dios a lo largo de toda la historia de la salvación; y el Reino de Cristo con los mártires es igualmente real.

Así pues, la utopía del Reino de los mil años es transcendente, se encuentra más allá de toda factibilidad humana, sin embargo eso no justifica una interpretación espiritualista y a-histórica de la utopía. Como dijimos, la utopía está más allá de la opresión y de la muerte, pero no más allá de la historia, se realiza en ella: es la etapa última de la historia antes del juicio final. También podemos decir que la utopía es histórica, pues orienta la historia presente; se halla más allá de toda posibilidad humana, no obstante orienta nuestra acción y pensamiento humanos en una determinada dirección; la utopía es transcendente, pero nos hace vivir realmente la historia de una manera diferente. La utopía está más allá de la muerte y depende de la acción de Dios, sin embargo también es cierto que puede ser adelantada y vivida ahora en los símbolos de la fe. La primera resurrección de los mártires no es simbólica sino tan real como la de Jesús, no obstante puede ser vivida ya simbólicamente en el Bautismo. El Bautismo no es la primera resurrección (como afirma San Agustín, negando así a esta resurrección su carácter real y utópico), pero sí anuncia simbólicamente dicha resurrección y nos permite vivir ya, desde ahora, en la fe y en el sacramento, esa primera resurrección con la cual se inicia el milenio.

El carácter real e histórico de la utopía no implica una interpretación literal y material del Reino de los mil años, como sostienen los fundamentalistas y el milenarismo craso o radical. El Reino de los mil años no es una etapa cronológicamente situada en la historia, con fechas exactas de comienzo y fin. Ya dijimos que la sección del Apocalipsis que va de 19, 11 a 22, 5 no es una cronología, sino una lógica; es la racionalidad o lógica de lo que sucederá al final de la historia. No tenemos una visión cronológica, sino escato-lógica. Tenemos aquí el sentido u ordenamiento de lo que sucederá en la plenitud de la historia. Ap. 19, 11-22, 5 es un ordenamiento simbólico del futuro, una representación histórica de la utopía; es una planificación simbólica de la esperanza transcendental; es una reconstrucción utópica de la conciencia, una reconstrucción de la conciencia orientada por la utopía. El sentido del Apocalipsis queda destruido y pervertido cuando ponemos fechas a la parusía de Jesús, al Reino de los mil años o al así mal llamado fin del mundo. Este intento de poner fechas y fijar etapas precisas, es un intento idolátrico que cosifica el futuro y destruye el sentido utópico y transcendente del Apocalipsis. Jesús nos pide vigilancia, no adivinación; nos pide discernimiento de los signos de los tiempos, pero es únicamente Dios el que conoce el tiempo de la plenitud:

> ...de aquel día y hora , nadie sabe nada, ni los ángeles de los cielos, ni el Hijo, sino sólo el Padre (Mt. 24, 36).

El Apocalipsis nos revela el sentido de la historia para mantener viva la esperanza y la utopía, no para sembrar miedo y terror:

Cuando empiecen a suceder estas cosas, cobren ánimo y levanten la cabeza, porque se acerca vuestra liberación (Lc. 21, 28).

3.3. Juicio final de los muertos, la muerte y el lugar de los muertos: 20, 11-15

Este juicio tiene tres partes: la visión del trono blanco (v. 11), el juicio de los muertos (vv. 12-13) y un triple aniquilamiento: de la muerte, del lugar de los muertos y de los condenados (vv. 14-15). Dios aparece sentado *(kathémenon)* en un gran **trono blanco.** Hay un paralelismo con 19, 11 donde Jesús aparece montado *(kathémenos)* en un caballo blanco. El blanco es símbolo de victoria. En 19, 11-16 Jesús va seguido de los mártires (cf. 17, 14), montados en caballos blancos. Jesús se enfrenta a la Bestia, al falso profeta y a los reyes de la tierra. En 20, 11 Dios aparece solo, incluso **la tierra y el cielo huyen de su presencia.** Dios está solo en un vacío cósmico. Jesús enfrenta a poderes vivos, Dios juzga ahora a muertos, a la muerte y al lugar de los muertos. Entre el juicio de Jesús (19, 11-21) y el juicio de Dios (20, 11-15), aparecen otros tronos donde se sientan los mártires para hacer justicia en el Reino de los mil años (20, 4-6).

En el v. 12 aparecen **los muertos.** No se habla aquí explícitamente de resurrección, sin embargo en 20, 5 se la anuncia: "los demás muertos no revivieron hasta que se acabaron los mil años". Los muertos **están de pie** *(hestótas),* lo que insinuaría su resurrección. Los muertos son juzgados **según lo escrito en los libros.** Estos libros representan la memoria de Dios. Dios no olvida nada. Todo lo que la humanidad hizo está escrito. Las cosas no suceden porque están escritas (no hay aquí ninguna predeterminación), sino que se escriben porque suceden. Esta memoria de Dios es un motivo de esperanza para los justos y un motivo de horror para los impíos. Dos veces se dice que **son juzgados según sus obras.** Lo que cuenta en el juicio es la práctica de las personas, no sus buenas ideas o intenciones; lo que nos salva es la ortopraxis, no la ortodoxia. Además de los libros (en plural), aparece **el libro de la vida.** En 13, 8 se habla de los que adoran a la Bestia, "cuyo nombre no está inscrito, desde la creación del mundo, en el libro de la vida del Cordero degollado" (semejante en 17, 8). En 3, 5 Jesús promete al vencedor no borrar su nombre del libro de la vida. En la nueva Jerusalén solamente entran "los inscritos en el libro de la vida del Cordero" (21, 27). El uso de este símbolo es tradicional: cf. Ex. 32, 32; Sal. 139, 16; Lc. 10, 20; Fil. 4, 3; Hb. 12, 23. El libro de la vida no es un registro de obras sino que tiene un carácter más personal, y en el Apocalipsis aparece como un libro propio del Cordero. No se trata de un libro donde están inscritos los predeterminados, los que Dios habría decidido que se salvarían desde el comienzo del mundo. Los que aparecen en el libro de la vida son los que han hecho una opción por la vida y por el Dios de la vida. Aquí en 20,

12 se cita este libro especial, para dar esperanza y quitar el miedo a los que han hecho la opción por la vida.

El v. 13 aparece como un segundo juicio, repetición del realizado en el v. 12. No creo que se trate de dos juicios, ni de un problema de fuentes literarias superpuestas. La repetición sirve al autor para introducir al mar, a la muerte y al lugar de los muertos *(ho hades)*. El **mar** todavía no había huído, como el cielo y la tierra en el v. 11, pues todavía no había entregado a sus muertos. Desaparece en 21, 1. **La muerte y el lugar de los muertos** son aniquilados. Finalmente, son aniquilados los que hicieron la opción por la muerte, es decir, los que **no estaban inscritos en el libro de la vida**. El aniquilamiento de la muerte es especialmente importante en esta visión final de la historia. En 21, 4 se lo vuelve a recordar: "no habrá ya muerte, ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado". Ya se anunciaba esto en Ap. 7, 17 y en los bellos textos de Is. 25, 8 y 35, 10. También está explícito en 1 Cor. 15, 26: "el último enemigo en ser destruido será la muerte". La muerte definitiva de la muerte es un signo luminoso de esperanza en este sombrío cuadro de "juicio final"

4. El futuro de la historia: 21, 1-22, 5

Empecemos leyendo atentamente el texto, para lo cual recordamos y ampliamos la estructura ya anotada al comienzo:

a] Cielo nuevo, tierra nueva, nueva Jerusalén: 21, 1-8

descripción de la ciudad: 21, 9-21	—descripción general: vv. 9-11 —partes de la ciudad: vv. 12-14 —formas y medidas: vv. 15-17 —materiales: vv. 18-21

a'] Presencia de Dios y del Cordero: 21, 22-22, 5

En esta sección Juan nos presenta el futuro de la historia en su etapa final; es una impresionante reconstrucción del cielo, una reconstrucción de la utopía y de la esperanza. En esta última sección del Apocalipsis el autor completa asimismo la reconstrucción de la conciencia de la comunidad, que escucha en ese momento la lectura del libro. Aquí daremos algunas claves de interpretación, sección por sección.

4.1. Un mundo nuevo

Los términos **cielo** y **tierra** no tienen aquí un sentido mítico, sino que son usados para designar el cosmos o la naturaleza en su totalidad.

Juan ve un cosmos **nuevo**. Este cosmos es nuevo, porque **el primer cielo y la primera tierra desaparecieron** (se hace alusión a 20, 11b). Y se agrega: **las cosas primeras han pasado** (v. 4), y Dios mismo dice: **Mira que hago un mundo nuevo** (v. 5). Hay una oposición entre el cosmos primero y el cosmos nuevo. También se habla de una **nueva** Jerusalén. ¿Qué significa que el cosmos y Jerusalén sean **nuevos**? Hay 5 frases casi iguales que nos dan una respuesta:

El mar no existe ya más (21, 1).
La muerte no existirá ya más (21, 4).
Llanto, clamor y dolor no existirán ya más (21, 4).
Maldición no existirá ya más (22, 3).
Noche no existirá ya más (22, 5 y 21, 25).

Todas estas frases tienen casi el mismo sentido. Mar y noche tienen aquí un sentido cósmico-mítico. El **mar** se identifica con el abismo. En 11, 7 y 17, 8 la Bestia sale del abismo. En 13, 1 la Bestia sale del mar. En 9, 1.2.11 y en 20, 1.3 el abismo es un lugar satánico, dónde Satanás es encerrado. El mar es símbolo del caos. En el cosmos nuevo el mar, el abismo, el caos, es aniquilado. La nueva creación derrota al caos. Un sentido mítico semejante tiene la **noche**, sinónimo de las tinieblas. Dios derrota definitivamente las tinieblas e ilumina con su presencia a los habitantes de la nueva Jerusalén (22, 5). Véase Jn. 9, 4-5 donde se habla de la noche en un sentido mítico, cuando ya nadie puede trabajar, y donde Jesús se define como la luz del mundo. Jn. 1, 4-5: "la vida era la luz de los hombres, la luz brilla en las tinieblas y las tinieblas no la vencieron...".

También se revela la derrota definitiva de la **muerte** (anunciada ya en 20, 14; cf. Is. 25, 8; 1 Cor. 15, 26). El cosmos es nuevo porque la vida en este cosmos nuevo ha derrotado a la muerte, la vida se afirma victoriosa más allá de la muerte. En forma parecida se afirma asimismo el aniquilamiento definitivo de todo **llanto, clamor y dolor.** Se trata del clamor colectivo del pueblo, como el clamor del pueblo en Egipto (Ex. 3, 7). En el cosmos nuevo y en la nueva Jerusalén ya no hay explotación ni opresión. Y se agrega: **Y enjugará toda lágrima de sus ojos** (v. 4). Esta acción de Dios se realiza únicamente en aquellos que tienen lágrimas en los ojos, o sea, en aquellos que tuvieron compasión y lloraron por la opresión y el clamor del pueblo. También desaparece la **maldición** (*katáthema* en griego; *jerem* en hebreo). Aquí se cita Zc. 14, 11: "no habrá más maldición: Jerusalén será habitada en seguridad". Se supera la maldición que pesaba sobre la tierra desde los orígenes (Gn. 3, 17).

En resumen: la tierra y el cielo son nuevos y Jerusalén es nueva, porque en ellos la vida triunfa sobre la muerte, el orden sobre el caos y la luz sobre las tinieblas; la compasión triunfa sobre todo llanto, clamor y dolor; ya no hay maldición alguna. Lo que aquí se transciende no es la materialidad o corporeidad, sino la muerte, el caos, las tinieblas, el

sufrimiento, la maldición; sigue habiendo cielo, tierra, ciudad; sigue habiendo historia, pero ahora sin muerte y sin maldición.

4.2. La ciudad santa, la nueva Jerusalén

4.2.1. La ciudad santa

La nueva Jerusalén es en primer lugar una ciudad. En el Apocalipsis ya no se refiere a la Jerusalén histórica, que había sido destruida el año 70 y que Juan equipara a Sodoma y Egipto, como símbolos de Roma, porque en Jerusalén Jesús fue crucificado (11, 8). En el Apocalipsis Jerusalén es un mito, un símbolo, para designar el Pueblo de Dios o la comunidad. En 11, 1-2 (como ya vimos en su lugar) el profeta Juan protege a la comunidad, designada simbólicamente como ciudad santa. En 14, 1 el monte Sión es también símbolo del lugar donde se reúne la comunidad de los que siguen al Cordero. El símbolo de Jerusalén como ciudad expresa comunidad, pueblo, humanidad organizada; hoy diríamos: relaciones sociales o proyecto de sociedad. El capítulo 21 se inicia con dos visiones: Juan ve primero un cielo nuevo y una tierra nueva: un nuevo cosmos o naturaleza; luego ve una nueva ciudad, la ciudad santa Jerusalén: una nueva sociedad o humanidad organizada. Tenemos así el binomio cosmos-ciudad que sintetiza las dos dimensiones de la historia humana: la naturaleza y la humanidad. La historia no se reduce a la sociedad de hombres y mujeres, sino que además incluye al cosmos, a la naturaleza. El cosmos nuevo y la humanidad nueva son corpóreos. La transcendencia, como ya dijimos, es la superación de la muerte, del caos y de las tinieblas, pero no la superación de la corporeidad y de la historia. En el mundo nuevo creado por Dios hay corporeidad y relaciones sociales, sólo que ahora sin muerte, sin caos, sin tinieblas, sin opresión.

En la estructura general del libro no cabe duda de que Jerusalén es el símbolo o mito opuesto a Babilonia. La Babilonia histórica, capital del Imperio de Nabucodonosor, que enfrentó a Jerusalén y la destruyó en el año 586, se convierte en símbolo o mito de la ciudad idolátrica y criminal; la ciudad grande y poderosa. Los capítulos 21-22 del Apocalipsis son la antítesis de los capítulos 17-18. Babilonia es prostituta (símbolo de la idolatría del dinero) y cabalga sobre la Bestia (Imperio Romano); Jerusalén es santa (anti-idolátrica) y es la novia y la esposa del Cordero. Babilonia con su idolatría corrompe a los reyes de la tierra. A Jerusalén acuden los reyes de la tierra trayendo el esplendor y los tesoros de las naciones. Babilonia se emborracha con la sangre de los santos y de los mártires. Los asesinos e idólatras son excluidos de Jerusalén. Juan usa el mito Babilonia para significar históricamente la ciudad de Roma; usa análogamente el mito Jerusalén para significar históricamente la nueva humanidad en el mundo nuevo creado por Dios.

4.2.2. Vi... la nueva Jerusalén que bajaba del cielo, desde Dios (v. 2)

Los términos **cielo-tierra** tienen en el Apocalipsis dos sentidos: un sentido cósmico: cielo-tierra significan la totalidad del cosmos o naturaleza; y un sentido mítico-simbólico, cuyo significado es teológico: cielo-tierra significan teológicamente las dos dimensiones de la historia (tierra: la dimensión empírica y visible de la historia; cielo: la dimensión transcendente e invisible de la historia). En el v. 1 cielo-tierra se usan con un sentido cósmico, para designar el conjunto de la naturaleza o creación (el cosmos). Cielo nuevo y tierra nueva designan una nueva creación, un cosmos nuevo. En el v. 2: **vi... la nueva Jerusalén que bajaba del cielo, desde Dios**, el término **cielo** tiene un sentido mítico-simbólico. No debemos quedarnos en la representación espacio-temporal del mito, sino entender su significado teológico. Como dijimos, cielo y tierra designan las dos dimensiones de la historia: el cielo es la dimensión profunda y transcendente de la historia; la tierra es su dimensión empírica, visible y aparente. Hay una sola historia, sin embargo esta historia tiene dos dimensiones: una empírica y otra transcendente. La nueva Jerusalén baja del cielo a la tierra: teológicamente quiere decir que pasa de su condición transcendente a una condición terrena: entra en la dimensión empírica y visible de la historia. Si tomamos los vv. 1 y 2 en su conjunto tenemos la convergencia de una doble transformación. Por un lado (v. 1), la transformación del cielo y de la tierra (el cosmos) en un cielo y tierra nuevos: lo que significa un cosmos sin muerte, sin caos, sin tinieblas, sin opresión (véase el apartado anterior). Por otro lado, la nueva Jerusalén baja del cielo a la tierra: lo que significa la transformación de la Jerusalén celestial en una Jerusalén terrena. No obstante, la tierra y el cielo que ahora acogen a la nueva Jerusalén es un cosmos transcendente, es decir, sin muerte, sin caos y sin tinieblas. La nueva Jerusalén entra en la dimensión terrena y empírica de una historia que es ahora transcendente. Como ya dijimos, Jerusalén es un mito para significar la nueva comunidad u organización social que ahora no se sitúa en el cielo, sino en la tierra. La ciudad es nueva, porque en ella ya no hay muerte, caos, tinieblas y opresión. En síntesis: lo transcendente puede hacerse visible en la historia porque el cosmos ha triunfado sobre la muerte, el caos y las tinieblas. Vivimos la ciudad terrena, la nueva organización social de la humanidad, en un mundo sin muerte y sin opresión. Todo lo del cielo llega a ser visible sobre la tierra. Desaparece la distinción entre cielo y tierra; ahora todo es tierra, aunque una tierra transcendente y sin muerte.

Es muy significativo que el movimiento espacio-temporal del mito sea del cielo a la tierra; es un movimiento descendente. Llegamos a la etapa final y transcendente de la historia cuando simbólicamente el cielo baja a la tierra. Lo salvífico y liberador es descendente y termina en la tierra. El movimiento contrario lo tenemos justamente en el mito opuesto:

Babel. En Gn. 11, 1-9 la humanidad quiere construir una ciudad con una torre que llegue hasta el cielo. Es la ciudad que quiere encumbrarse desde la tierra hasta el cielo. Ahora, en el Apocalipsis, la ciudad baja del cielo a la tierra. La Biblia comienza con una ciudad idolátrica y opresora que quiere llegar hasta el cielo; termina con una ciudad transcendente que desciende del cielo a la tierra. En Pablo hay una tradición diferente, pues habla de un rapto a los cielos: "seremos arrebatados en nubes... al encuentro del Señor en los aires" (1 Tes. 4, 17).

4.2.3. Jerusalén: morada de Dios en la tierra; en ella no hay santuario

La nueva Jerusalén es la nueva **morada de Dios en la tierra** (21, 3). Dios ya no habita en el cielo o en un santuario, sino en la nueva sociedad transcendente, creada por Dios en el mundo nuevo. Literalmente dice: "he aquí la tienda *(skené)* de Dios" en la tierra y "pondrá su tienda *(skenósei)*" en ella. No se trata aquí del "Santuario de la Tienda del Testimonio" *(ho naós tés skenés tou marturíou)* que aparece en el cielo, en 15, 5. En 21, 22 Juan dice explícitamente que no vio santuario *(naón)* en la nueva Jerusalén. Por consiguiente, "tienda" no tiene el sentido literal de Tienda del Testimonio como Santuario, sino el sentido figurado de "morada": la nueva Jerusalén es la morada de Dios en la tierra. Véase Lv. 26, 11s:

> Estableceré mi morada en medio de ustedes y no los rechazaré. Me pasearé en medio de ustedes, y seré para ustedes Dios y ustedes serán para mí un pueblo.

Más cercano es el texto de Jn. 1, 14: "el verbo se hizo carne y puso su morada *(eskénosen)* entre nosotros".

La misma idea de morada de Dios en la tierra aparece en 21, 11 con el tema de la gloria de Dios: la ciudad santa Jerusalén desciende del cielo desde Dios **teniendo la gloria de Dios**. En 21, 23 se nos dice que la nueva Jerusalén no tiene necesidad de sol ni de luna para que la iluminen, **porque la gloria de Dios la iluminó y su lámpara es el Cordero**. En 22, 5 se agrega que los habitantes de la nueva Jerusalén no tienen necesidad de luz de lámpara ni de luz de sol, **porque el Señor Dios los iluminará**. Toda la ciudad resplandece con la gloria de Dios. La gloria de Dios es su esencia, lo que Dios es. Dios llena la nueva Jerusalén, la nueva humanidad que vive en el nuevo mundo transcendente creado por Dios. Lo mismo expresa Pablo en su pequeño apocalipsis (1 Cor. 15, 20-28): toda la historia culmina cuando "Dios sea todo en todas las cosas" *(ho Theós pánta en pásin)*. No se trata, sin embargo, de un panteísmo, de una disolución o difusión total de Dios en la nueva Ciudad, pues en 22, 4 se dice: **verán su rostro**. Se cumple lo de Pablo: "Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara"

(1 Cor. 13, 12). También: "Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a él, porque lo veremos tal cual es" (1 Jn. 3, 2). "Felices los limpios de corazón (limpios de idolatría), porque ellos verán a Dios" (Mt. 5, 8).

Juan dice: **santuario no vi en ella, porque el Señor, el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario.** Tenemos aquí una fuerte ruptura con la tradición judía: una Jerusalén sin santuario es impensable para los judíos. Dios, con su presencia visible y directa en toda la ciudad, sustituye el Santuario. No solamente sustituye el santuario de la Jerusalén histórica, sino que sustituye todo santuario posible o imaginable. La nueva Jerusalén es un símbolo que significa la nueva comunidad universal de Dios, el nuevo pueblo, la nueva sociedad, la nueva humanidad, el nuevo proyecto histórico creado por Dios en el cielo y tierra nuevos. La gloria de Dios llena totalmente este proyecto, Dios tiene su morada en la tierra en esta nueva sociedad, Dios es todo en todos en este nuevo pueblo de Dios. Aquí ya no hay necesidad ni de Santuario, ni de Iglesia, ni de mediación alguna entre el Pueblo y Dios. Dios lo llena todo y todos ven directamente su rostro. El antiguo templo histórico de Jerusalén marcaba una serie de diferencias y separaciones: entre Jerusalén como ciudad santa y el resto de la Palestina; entre el Templo mismo y la ciudad; entre el Santo de los Santos y los patios del Templo había diferentes patios: uno para los sacerdotes, otro para Israel, otro para las mujeres y uno diferente para los paganos. Al no haber Templo en la nueva Jerusalén, todas estas distinciones y separaciones desaparecen. Desaparece igualmente la distinción entre santo y profano, entre sacerdote y laico, entre cristiano y no cristiano. Ahora toda la ciudad es santa, todos son sacerdotes, todos ven a Dios y llevan su nombre en la frente.

Nada más erróneo que identificar la nueva Jerusalén con la Iglesia, ahora —se dice— glorificada en el mundo nuevo. Muchos autores citan Ef. 2, 19-21 para concluir que la nueva Jerusalén es la Iglesia. En Efesios se trata ciertamente de la Iglesia, pero en el tiempo presente ahora en la historia: es un Templo santo, fundado sobre los apóstoles y profetas, siendo la piedra angular el mismo Cristo. En Ap. 21-22 tenemos el futuro de la historia, la ciudad transcendente, donde explícitamente se dice que no tiene Santuario. En la nueva Jerusalén Cristo no es piedra angular, como lo es en la Iglesia, sino que es la lámpara que ilumina toda la ciudad. La única posible semejanza con Ef. 2, 20 es Ap. 21, 14, donde se dice que la muralla de la ciudad (no la ciudad misma) se asienta sobre doce piedras, que llevan los nombres de los 12 apóstoles del Cordero. El fundamento de la muralla no son los mismos apóstoles, sino un fundamento que lleva el recuerdo, la memoria, la tradición de los apóstoles; asimismo, las doce puertas de la ciudad llevan grabados los doce nombres de las doce tribus de Israel. Lo que se quiere decir es que la nueva Jerusalén, como nuevo Pueblo de Dios, es la plenitud del Pueblo de Dios histórico anterior a la nueva creación.

4.2.4. Agua y árboles de Vida

En 21, 6 Dios mismo dice: **al que tenga sed, yo le daré del manantial del agua de la vida gratis.** Lo mismo se repite en la liturgia de la comunidad en 22, 17 (semejante en 7, 17). El agua aquí es símbolo de la vida que Dios ofrece a todo el que la busca. Lo interesante es que esa vida se ofrece **gratis**, esto es, al margen del dinero. Es Dios y no el mercado el que asegura la vida. Aquí se refleja una hermoso texto de Isaías:

> Todos los sedientos vayan por agua, y los que no tienen plata, vengan, compren y coman, sin dinero, y sin pagar, vino y leche (Is. 55, 1).

Tenemos aquí la utopía de los excluidos de comer y beber y asegurar la vida, al margen del dinero. Ahora en el Apocalipsis se trata de la vida definitiva, asegurada por Dios más allá de la muerte y de la opresión. En Ez. 47, 1-12 el río de agua sale del Templo, pero como en la nueva Jerusalén no hay Templo, se dice en 22, 1 que **el río de agua de vida... brotaba del trono de Dios y del Cordero.** En Jr. 2, 13 Dios mismo es manantial de aguas vivas. En Jn. 7, 37-39 Jesús grita:

> Si alguno tiene sed, venga a mí, y beba el que crea en mí; como dice la Escritura: de su seno correrán ríos de agua viva. Esto lo decía refiriéndose al Espíritu...

En 22, 2 se agrega que **en medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de vida.** Estos árboles dan fruto abundante: 12 veces, una vez cada mes, y se agrega: **sus hojas sirven de medicina para las naciones.** Aparece ahora en la nueva Jerusalén el árbol de la vida que Dios ofreció en su proyecto de vida para la humanidad en Gn. 2, 9. Cuando la humanidad opta por el proyecto de muerte, pierde el acceso al árbol de vida (Gn. 3, 24). Ahora el árbol de la vida aparece multiplicado, con frutos para cada mes del año. En la nueva Jerusalén se realiza el proyecto de vida de Dios para toda la humanidad. Las hojas de estos árboles sirven de medicina, para sanar a las naciones que estaban enfermas por la idolatría de Babilonia.

4.2.5. Descripción de la nueva Jerusalén: 21, 9-21

Ya dijimos que la ciudad simboliza la humanidad, el pueblo universal de Dios, un nuevo proyecto o sistema social transcendente: sin muerte, sin caos, sin tinieblas, sin explotación, sin dolor. En las otras dos secciones, antes (21, 1-8) y después (21, 22 a 22, 5), Juan ya nos reveló los elementos esenciales de la nueva Jerusalén. En esta sección busca realizar una re-construcción arquitectónica de la ciudad, con elementos reales, si bien con una fuerte carga simbólica. El autor utiliza

este modelo de reconstrucción de una ciudad, como instrumento para la reconstrucción de la esperanza, de la utopía, del proyecto transcendente y escatológico de Dios para toda la humanidad. La reconstrucción de la ciudad es, en el fondo, una reconstrucción de la conciencia colectiva del Pueblo de Dios que lee y escucha el Apocalipsis. Veamos ahora los elementos simbólicos centrales de esta reconstrucción.

En los vv. 9-11 tenemos una descripción general de la ciudad. La introducción de los vv. 9-10 tiene una estructura paralela con 17, 1-3. Este paralelismo es consciente y su finalidad es mostrar la antítesis entre Babilonia y Jerusalén. En el capítulo 17 se trataba del juicio de Babilonia, la célebre prostituta. Aquí se trata de la nueva Jerusalén, la esposa del Cordero, que baja del cielo, llena de la gloria de Dios. Babilonia representa la ciudad idólatra y criminal; Jerusalén simboliza la ciudad llena de la gloria de Dios y donde se encuentra el río y los árboles de la vida. Ya hemos insistido sobre la oposición de las dos ciudades.

En los vv. 12-14 se describen las partes de la ciudad. El elemento central es la muralla. Esta tiene doce puertas y sobre ellas doce ángeles y los nombres de las doce tribus de Israel. La muralla también se asienta sobre doce piedras, que llevan los doce nombres de los doce Apóstoles del Cordero. Tenemos aquí una reconstrucción simbólica del Pueblo de Dios. Seis veces se repite el número 12, que expresa totalidad o perfección social. Los nombres de las 12 tribus simbolizan el Pueblo de Dios en sus orígenes; los nombres de los 12 Apóstoles simbolizan el Pueblo de Dios, reconstruido por la muerte y resurrección de Jesús (cf. 7, 1-8 y 14, 1-5). Sobre esta tradición se construye ahora la nueva Jerusalén, el nuevo proyecto transcendente de Dios.

En los vv. 15-17 se nos dan las formas y medidas de la ciudad. Este tiene 12.000 estadios, es decir, alrededor de 2.200 kilómetros (o 1.200 millas). Esta es la medida de su anchura, largura y altura. Es por lo tanto un gigantesco cubo, o también una pirámide. Son medidas exageradas para expresar simbólicamente la perfección de la nueva ciudad. La muralla tiene 144 codos de alto, esto es, alrededor de 70 metros (144 pies). Es una muralla insignificante y simbólica: recuerda la tradición (los nombres de las 12 tribus y los 12 Apóstoles).

La cuarta y última parte: vv. 18-21 nos describe los materiales de la ciudad. Lo que más llama la atención es el uso del oro: en el v. 18 el oro puro se usa como material de construcción de la ciudad y en el v. 21 la plaza de la ciudad es de oro puro, y todos los que pasan lo pisotean. El oro pierde así su valor de cambio y su fetichismo, y se transforma en valor de uso. Los dos versículos donde se menciona el oro hacen inclusión. Al centro de la inclusión se multiplican las piedras preciosas que significan la luz y la hermosura de la gloria de Dios que lo llena todo. El trasfondo es Is. 54, 11-17 donde se nos da una visión simbólica de la nueva Jerusalén: las piedras preciosas de la ciudad significan que todos sus hijos serán discípulos de Yahveh, que será consolidada en justicia, que vivirá sin opresión y sin terror, que vivirá en seguridad.

4.3. Los habitantes de la nueva Jerusalén

La nueva Jerusalén es la morada de Dios en medio de los hombres y de las mujeres que allí habitan (21, 3) [11]. Con ellos y ellas Dios renueva la alianza. En 21, 3 en forma colectiva: pondrá su morada entre ellos y ellas y serán pueblos de él, y él será el Dios-con-ellos/el Dios-con-ellas. En 21, 7 Dios renueva la alianza en forma personal: yo seré Dios para él, y él será hijo para mí; yo seré Dios para ella, y ella será hija para mí [12]. Igual que en el A. T. la alianza significa el reconocimiento mutuo: el pueblo reconoce a Dios como Dios, y Dios reconoce al pueblo como pueblo. El pueblo reconoce lo que Dios ha hecho por él, y Dios entrega en manos del pueblo la responsabilidad de su propio futuro. En la nueva Jerusalén, la humanidad como totalidad y cada persona en particular, llega a ser plenamente persona en su relación con Dios.

En 21, 24-26 (a la luz de Is. 60) se nos dice que las naciones *(ta ethne)* caminan a luz de la nueva Jerusalén y que los reyes de la tierra llevan a ella el esplendor y los tesoros de las naciones. Se trata aquí de los reyes y de las naciones que no se contaminaron con la idolatría de Babilonia. Se supone que hubo resistencia por parte de ellos contra Roma. Todas las culturas de la tierra, de todos los tiempos, que no fueron idolátricas, vendrán a enriquecer la nueva Jerusalén, símbolo de la humanidad transcendente.

En 22, 3-5 se usan tres verbos para describir la actividad de los habitantes de la nueva Jerusalén: le darán culto *(latreúsousin)*, verán *(ópsontai)* su rostro... y reinarán *(basileúsousin)* para siempre. En la nueva Jerusalén todos son sacerdotes, todos ven a Dios y todos reinan. No hay jerarquías y diferenciaciones. No hay élites de poder y oprimidos. Por eso la gloria de Dios puede llenar toda la ciudad y Dios puede ser todo en todas las cosas.

4.4. Los excluidos de la nueva Jerusalén

En 21, 8; 21, 27 y en 22, 15 se enumeran todos los excluidos de la nueva Jerusalén, los que son aniquilados para siempre. Tomaremos como referencia fundamental la lista de 21, 8 y agregaremos detalles de las otras dos. En 21, 8 se enumeran 7 grupos o categorías de personas:

---

11 Hemos utilizado conscientemente un lenguaje inclusivo. Debemos liberar el texto de su impregnación patriarcal. Sobre todo liberar las traducciones.

12 Cf. Rosa Kitzberger: *Wasser und Baume des Lebens-eine feministich-intertextuelle Interpretation von Apk.21/22*. Texto mimeo enviado por la autora.
En Is. 43, 5-7 Yhaveh habla de sus hijos e hijas que hace volver del exilio. Idem en 49, 22. En Zac. 8, 4-5 tenemos una hermosa visión de la Jerusalén futura, donde en la plaza mayor disfrutan viejos y viejas, muchachos y muchachas.

1) **Los temerosos** *(deilós).* En Mt. 8, 26, en la escena de la tempestad calmada, Jesús increpa a sus discípulos: "¿Por qué están temerosos *(deiloí)* hombres de poca fe?". Semejante en Mc. 4, 40. No se trata aquí de un miedo psicológico, sino del temor por falta de fe. En el contexto del Apocalipsis se trata del que no resiste a las Bestias por falta de fe y valor; el que no tiene fuerza y fe para dar testimonio público, incluso con el martirio. Son los derrotados por el sistema.
2) **Los incrédulos** *(á-pistos).* En toda la tradición sinóptica se conserva la frase de Jesús: "oh generación incrédula y perversa" (Mt. 17, 17 y paralelos). Tomás es llamado incrédulo por Jesús (Jn. 20, 27). No se trata de los ateos, sino de los que no tienen fe, los que no creen en nada.
3) **Los abominables** *(ebdelygménos).* Los afectos a la abominación *(bdélygma).* La "abominación de la desolación" era el ídolo puesto en el templo por los romanos (Mt. 24, 15; Mc.13, 14). Los abominables son los adoradores del ídolo opresor.
4) **Los asesinos** *(phoneús).* Está en el centro de la enumeración. Las tres designaciones anteriores y las tres posteriores se refieren a los idólatras. La idolatría tiene siempre como consecuencia inmediata el asesinato, casi siempre con un sentido social: la opresión. La idolatría es la raíz de todo pecado social.
5) **Los prostitutos** *(pórnos).* En la literatura profética y apocalíptica es símbolo del idólatra: el que se vende por dinero a otro u otra, y se transforma así en objeto en manos del otro que paga y llega a ser su amo.
6) **Los hechiceros** *(pharmakós).* Sinónimo de idólatra. Connota fetichismo y prácticas idolátricas como la magia.
7) **Los idólatras** *(eidololátres).* En la Biblia es idólatra el que pervierte el sentido de Dios o el que sustituye a Dios por otros dioses (dinero, poder, mercado, etc.). En Ef. 5, 5 se dice: "el codicioso *(pleonéktes)* que es idólatra" (ídem en 1 Cor. 5, 11). En Col. 3, 5 se dice que "la codicia *(pleonexía)* es idolatría". En el N. T., casi siempre la idolatría está ligada al dinero.

En la lista de 22, 15 se repiten las mismas categorías de los números 4, 5, 6 y 7: los hechiceros, los prostitutos, los asesinos y los idólatras. A todos se les dice con mucha violencia: **fuera los perros.**

Las siete categorías se resumen al final en una sola: **todos los mentirosos** *(pseudés);* lo mismo en el texto paralelo de 22, 27: **todo el que hace abominación y mentira.** Mejor dicho aún en el tercer texto paralelo de 22, 15: **todo el que ama y hace mentira.** La mentira es fundamentalmente, en la tradición apocalíptica, la idolatría: es la mentira referente a Dios, es la perversión religiosa. Los siete grupos nombrados en 21, 8 **tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda.** Como ya dijimos anteriormente, este lago o muerte segunda significa el aniquilamiento eterno. Cuando la historia llega a su

culminación con el cielo nuevo, la tierra nueva y la nueva Jerusalén, no hay otro espacio fuera de este mundo nuevo. Lo que no entra en este mundo nuevo queda definitivamente aniquilado, reducido a la nada. Este es, según el Apocalipsis, el infierno. No es un lugar eterno, donde se tortura eternamente, sino que es este aniquilamiento eterno. No puede haber un *eschaton* negativo. El mal es la ausencia del bien; no puede haber por lo tanto un mal eterno. Sólo el bien puede ser eterno. El infierno, según el Apocalipsis, es el aniquilamiento total [13].

4.5. La tradición bíblica sobre el mundo nuevo y la nueva Jerusalén

En toda la Biblia es fundamental el tema de la esperanza y de la utopía. El espíritu de toda la tradición bíblica es esta búsqueda de un mundo nuevo y transcendente. En esta búsqueda las imágenes y los símbolos son siempre cósmicos y sociales: cielo y tierra nuevos y nueva ciudad (nueva Jerusalén). Quizás el texto del A. T. más cercano a Ap. 21-22 es el de Is. 65, 17-25. El texto empieza así: "he aquí que yo creo cielos nuevos y tierra nueva". Este signo cósmico es explicado en términos sociales: alegría en Jerusalén y en el pueblo, no hay más llanto y clamor, promesa de larga vida ("no habrá allí jamás niño que viva pocos días; morir joven, será morir a los cien años"), se supera la explotación ("edificarán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán su fruto; no edificarán para que otro habite, no plantarán para que otro coma; disfrutarán del trabajo de sus manos... no se fatigarán en vano"), proximidad de Dios ("antes que me llamen, yo responderé"), paz cósmica y social ("lobo y cordero pacerán a una"). En la misma línea, 2 Pd. 3, 13: "esperamos... nuevos cielos y nueva tierra, en los que habite la justicia". No obstante, hay una gran diferencia entre el texto de Isaías y el del Apocalipsis: en Isaías la utopía es un mundo sin opresión, sin embargo la muerte todavía está allí; en el Apocalipsis la utopía es un mundo sin opresión y sin muerte (sin caos y sin tinieblas). En ambos casos tenemos un mundo transcendente. La palabra trans-cendente significa literalmente "lo que está más allá". Supone un límite, más allá del cual se encuentra la realidad transcendente. En Isaías el límite es la opresión. El mundo transcendente (cielo y tierra nuevos) es un mundo sin opresión. Dios es transcendente porque rompe las cadenas de la opresión. En el Apocalipsis el límite es la muerte. El mundo transcendente es ahora un mundo sin muerte. Dios es transcendente porque destruye la muerte. Para comprender la transcendencia del Apocalipsis hay que empezar entendiendo la transcendencia de Isaías. Sólo entendemos la

---

13 Harrington, 1993, pp. 232-235.

utopía de un mundo transcendente sin muerte, desde una perspectiva liberadora.

La utopía de una nueva Jerusalén tiene una larga tradición. La primera etapa fue la esperanza de reconstruir Jerusalén después de su destrucción en el 586 a. C. Aquí podemos situar los textos de Jr. 30, 1-31, 22; Ez. 16; 36-37; 40-48. Todo el optimismo del Déutero-Isaías se orienta hacia una nueva Jerusalén (Is. 40-55). Ya no se trata de reconstruir la ciudad antigua, sino una ciudad nueva. Con el tercer Isaías, Jerusalén es ya un mito, un símbolo apocalíptico de una nueva sociedad (cf. sobre todo Is. 60-62 y el texto analizado: 65, 17-25). Lo mismo en Zac. 14. Juan va a producir una ruptura en esta tradición al presentar la nueva Jerusalén sin santuario [14].

[14] Cf. Alvarez V., 1992.



Bibliografía utilizada

A. Sobre el Apocalipsis y la apocalíptica

ACFED (Association Cath. Francaise pour l'étude de la Bible) (1977). *Apocalypses et Théologie de l'Espérance. Congrès de Tououse (1975).* Paris, du Cerf, 486 pp. (Lectio Divina 95).

Alegre, Xavier (1992). "El Apocalipsis, memoria subversiva y fuente de esperanza para los pueblos crucificados". *RLT* 26: 201-229; 27: 293-323.

Alvarez Valdés, Ariel (1992). "La Nueva Jerusalén del Apocalipsis. Sus raíces en el A. T. El período de la 'Jerusalén reconstruida'". *Revista Bíblica* (Argentina) 47: 141-153.

Arens, Eduardo (1988). *Apocalipsis: ¿revelación del fin del mundo? Estudio exegético-crítico del texto en sus contextos.* Lima, Centro de Proyección Cristiana, 162 pp.

Aune, David E. (1981). "The Social Matrix of the Apocalypse of John". *Bib. Res.* 26: 16-32.

Barr, David L. (1984). "The Apocalypse as a Symbolic Transformation of the World: A Literary Analisis". *Interpretation* 38: 39-50.

Beassley-Murray, G. R. (1974). *The Book of Revelation* Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publ. Co. New Century Bible Comm., 352 pp.

Beker, J. Christiaan (1982). *Paul's Apocalyptic Gospel. The Coming Triunph of God.* Philadelphia, Fortress Press, 127 pp.

Boesak, Allan A. (1987). *Confort and Protest. The Apocalypse from Sauth African Perspective.* Philadelphia, The Westminster Press, 140 pp.

Boring, M. Eugene (1989). *Revelation.* Louisville, John Knox, Interpretation. A Bible Comm., 236 pp.

Brown, Raymond E. (1986). *Las Iglesias que los Apóstoles nos dejaron.* Bilbao, Declée de Br., 151 pp. (Traducción del inglés: New York, Paulist Press).

Caird, G. B. (1966). *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine.* San Francisco, Harper & Row. Harper's N. T. Comm., 316 pp.

Collins, John J. (1987). *The Apocalyptic Imagination An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* New York, Crossroad, 280 pp.
Collins, Adela Yarbro (1977). "The Political Perspective of the Revelation to John". *JBL* 96/2: 241-256.
Collins, Adela Yarbro (1979). *The Apocalypse*. Wilmington, Michael Glazier, Inc. N. T. Mesaage. A Biblical-Theological Comm.,153 pp.
Collins, Adela Yarbro (1984). *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse*. Philadelphia, The Westminster Press, 179 pp.
Collins, Adela Yarbro (1988). "Roma como símbolo del mal en el cristianismo primitivo". *Concilium* Nº 220 (Noviembre): 417-427.
Comblin, José (1969). *Cristo en el Apocalipsis*. Barcelona, Herder (Traducido del francés: Tournai, Declée, 1965).
Croatto, J. Severino (1990). "Apocalíptica y esperanza de los oprimidos (Contexto socio-político y cultural del género apocalíptico)". *RIBLA* Nº 7: 9-24.
Croatto, J. Severino (1990a). "Desmesura y fin del opresor en la perspectiva apocalíptica (Estudio de Daniel 7-12)". *Revista Bíblica* (Argentina) 39: 129-144.
Croatto, J. Severino (1991). "El discurso de los tiranos en textos proféticos y apocalípticos" *RIBLA* Nº 8: 39-53.
De Castro, P. Flávio Cavalca (1982). *Apocalipse Hoje*. Aparecida (Brasil), Ed. Santuário, 216 pp.
Dunn, James D. G. (1990-Second Ed.). *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. London, SCM Press (Philadelphia, Trinity Press Inter., 482 pp.).
Dupont, Jacques (1985). *Les Trois Apocalypses Synoptiques*. Paris, Cerf, 149 pp.
Eawing, Ward (1990). *The Power of the Lamb. Revelations's Theology of Liberation for You*. Cambridge (Mass.), Cowley Publications, 238 pp.
Fiorenza, Elisabeth Schussler (1985). *The Book of Revelation Justice and Judgment*. Philadelphia, Fortress Press, 211 pp.
Fiorenza, Elisabeth Schussler (1991). *Revelation. Vision of a Just World*. Minneapolis, Fortress Press. Proclamation Comm., 150 pp.
Foulkes, Ricardo (1989). *El Apocalipsis de San Juan. Una lectura desde América Latina*. Buenos Aires, Nueva Creación (Grand Rapids, W. B. Eerdmans Publishing), 253 pp.
Gager, John G. (1975). *Kingdom and Community. The social World of Early Christianity*. Engleawood Cliaffs (N. J.), Prentice-Hall, Inc., 158 pp.
Gorgulho, F. G. S./Ana F. Anderson (1978). *No tengan miedo. Apocalipsis y comunidades cristianas*. Buenos Aires, Paulinas, 144 pp.
Hanson, Paul D. (1983). *The Dawn of Apocalyptic The Historical and Sociological Roots of Jewish Apocalytic Eschatology*. Philadelphia, Fortress Press (Revised Edition. Appendix: An Overview of Early Jewish and Christian Apocalypticism), 444 pp.
Hanson, Paul D. (1984). "The Apocalyptic Consciousness". *Q. R.* 4: 23-39.
Harrington O. P./Wilfrid J. (1993). *Revelation*. Collegeville (Minn.), The Lit. Press. Sacra Página, vol. 16, 271 pp.
Hellholm, David (ed.) (1983). *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Colloquium Uppsala. August 1979*. Tuebingen, J. C. B. Mohr, 478 pp.

Horsley, Richard A. (1987). *Jesus and the Spiral of Violence Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. San Francisco, Harper & Row, 355 pp.
Horsley, R. A./Hanson, J. S. (1985). *Bandits, Prophets, and Messiahs Popular Movements in the Time of Jesus*. Minn.-Chicago-N. Y., Winston Press, 271 pp.
Isenberg, Sheldon R. (1974). "Millenarism in Greco-Roman Palestine". *Religion* 4: 26-46.
Käsemann, Ernst (1978). *Ensayos exegéticos*. Salamanca, Sígueme (Traducido del alemán: Goettingen, Vandenhoeaack & R., 1960 y 1964).
Köster, Helmut (1988). *Introducción al Nuevo Testamento. Historia, cultura y religión en la época helenística e historia y literatura del cristianismo primitivo*. Salamanca, Sígueme, 905 pp. (Traducido del alemán: Berlin-New York, Walter de Gryter and Co., 1980).
Lacocque, André (1982). "Naissance de L'apocalyptique". *Lum. et Vie* Nº 160: 4-12.
Lambrecht, J (ed.) (1980). *L'Apocalypse Johannique et L'Apocalyptique dans le N. T.* Leuven, Univ. Press, 458 pp. (Bib. Ephem. Theol. Lov. 53).
Léon-Dufour, Xavier (1983). "Autour de L'Apocalyse de Jean". *RSR* 71: 309-336.
Marshall,I. Howard (1987). "Is Apocalytic the Mother of Christian Thelogy?". Hawthorne, G. F./O. Betz (eds.) *Tradition and Interpretation in the New Testament*. Grand Rapids, Eerdmans: 33-42.
Mesters, Carlos (1984). *Flor sin defensa. Una explicación de la Biblia a partir del pueblo*. Bogotá, CLAR, 225 pp.
Mesters, Carlos (1986). *El Apocalipsis. La esperanza de un pueblo que lucha. Una clave de lectura*. Santiago, Rehue, 50 pp.
Meulenberg, Leonardo (1990). "A Igreja diante do desafío do Império Romano. Um esboço social". *REB* 50, fasc. 199 (Sept.): 629-642.
Nickelsburg, George W. E. (1981). *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah A Historical and Literay Introduction*. Philadelphia, Fortress Press, 332 pp.
Paul, André (1982). "L'Apocalyptique, source majeure du Christianisme". *Lum. et Vie*. 160:13-24.
Perrin, N./Duling, D. C. (1982 Second Ed.). *The New Testament. An Introduction*. San Diego-N. Y.-Chicago, etc., Harcourt.
Pikaza, Xavier (1992). "Apocalipsis de Juan: origen y fin de la violencia". *Carthaginensia* vol. VIII (Enero-diciembre) Nº 13-14: 609-639.
Pixley, Jorge (1990). "Las persecuciones: el conflicto de algunos cristianos con el Imperio". *RIBLA* Nº 7: 89-102.
Prigent, Pierre (1975). "Au Temps de L'Apocalypse". *Rev. d'Hist. et de Fil. Rel.* Nº 54 (1974): 455-483; Nº 55 (1975): 215-235 y 241-363.
Richard, Pablo (1988). *La fuerza espiritual de la Iglesia de los Pobres*. San José, DEI, 187 pp.
Richard, Pablo (1988a). "Lectura popular de la Biblia en América Latina. Hermenéutica de la liberación". *RIBLA* Nº 1: 30-48.
Richard, Pablo (1990). "Teología en la Teología de la Liberación". *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la Telogía de la Liberación*. San Salvador, UCA, Tomo I: 201-222.
Richard, Pablo (1991). "El Pueblo de Dios contra el Imperio (Daniel 7 en su contexto literario e histórico)". *RIBLA* Nº 7: pp. 25-46.

Richard, Pablo (1992). "Hermenéutica bíblica india. Revelación de Dios en las religiones indígenas y en la Biblia (Después de 500 años de dominación)". *RIBLA* Nº 11: 9-24.
Richard, Pablo (1993). "Crítica de la hermenéutica occidental: Hermenéutica del Espíritu". *Pasos* Nº 49 (Septiembre-octubre).
Rowland, Christopher (1982). *The Open Heaven. A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London, SPCK, 562 pp.
Rowland, Christopher (1988). "Mantener viva la peligrosa visión de un mundo en paz y justicia". *Concilium* Nº 220 (Noviembre): 4 29-442.
Rowland, Christopher (1988a). *Radical Christianity: A Reading of Recovery*. Maryknoll (New York), Orbis Books, 199 pp.
Rowland, Christopher (1989). *Liberating Exegesis. The Challenge of Liberation Theology to Biblical Studies*. Louisville, West. John Knox Press.
Ruiz Bueno, Daniel (ed.) (1987, 4a. ed.). *Actas de los mártires*. Madrid, BAC, 1185 pp. (Texto bilingüe).
Snoek, Juan/Rommie Nauta (1993). *Daniel y el Apocalipsis Una lectura introductoria*. San José, DEI, 162 pp.
Thompson, Leonard (1986). "A sociological analysis of tribulation in the Apocalypse of John". *Semeia* 36: 147-174.
Thompson, Leonard (1990). *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*. New York-London, Oxford Univ. Press, 265 pp.
Vanni, Ugo (1882). *Apocalipsis. Una asamblea litúrgica interpreta la historia*. Estella, Editorial Verbo Divino, 198 pp. (Traducido del italiano: Ed. Queriniana).
Vanni, Ugo (1988). *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*. Bologna, Ed. Dehoniane, 432 pp.
Wainwright, Arthur W. (1993). *Mysterious Apocalypse. Interpreting the Book of Revelation*. Nashville, Abingdon Press, 293 pp.
Wanamaker, C. A. (1987). "Apocalypticism at Thessalónica". *Neotestamentica* 21: 1-10.

B. Trasfondo teórico e histórico para entender el Apocalipsis

Alcina Franch, José (compil.) (1984). *El mito ante la antropología y la historia*. Madrid, Siglo XXI, 194 pp.
Assmann, H./F. J. Hinkelammert (1989). *A Idolatria do Mercado. Ensaio sobre Economia e Teologia*. São Paulo, Vozes, 456 pp.
Barabas, Alicia M. (1987). *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*. México-Barcelona-Buenos Aires, Grijalbo, 302 pp.
Comblin, José (1986). *Tiempo de acción. Ensayo sobre el Espíritu y la historia*. Perú, CEP (Traducido del portugués: Petrópolis, Vozes, 1982).
Comblin, José (1986a). *A Forca da Palabra*. Petrópolis, Vozes, 406 pp.
De Santa Ana, Julio (1991). *La práctica económica como religión. Crítica teológica a la economía política*. San José, DEI, 137 pp.
Dussel, Enrique (1986). *Etica comunitaria*. Madrid, Paulinas, 285 pp.
Dussel, Enrique (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella, Ed. Verbo Divino, 317 pp.

Gutiérrez, Gustavo (1973). *Teología de la liberación. Perspectivas.* Salamanca, Ed. Sígueme, 399 pp.
Hinkelammert, Franz J. (1981). *Las armas ideológicas de la muerte.* San José, DEI, 325 pp. (Segunda edición revisada y ampliada).
Hinkelammert, Franz J. (1984). *Crítica a la razón utópica.* San José, DEI, 275 pp.
Hinkelammert, Franz (1991). *Sacrificios humanos y sociedad occidental. Lucifer y la Bestia.* San José, DEI, 196 pp.
Hoornaert, Eduardo (1986). *La memoria del pueblo cristiano. Una historia de la Iglesia en los tres primeros siglos.* Madrid, Paulinas, 308 pp.
Irarrázabal, Diego (1993). *Rito y pensar cristiano.* Lima, CEP, 181 pp.
Llanque Chana, Domingo (1990). *La cultura aymara. Destructuración o afirmación de la identidad.* Lima, Idea-Tarea, 238 pp.
Miranda, José P. (1975). *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión.* Salamanca, Ed. Sígueme, 342 pp.
Pixley, Jorge (1991). *Historia sagrada, historia popular. Historia de Israel desde los pobres (1220 a. C. 135 d. C.).* San José, DEI, 123 pp.
Richard, Pablo (1984, 2a. ed.) *Morte das Cristandades e Nascimento da Igreja.* São Paulo, Ed. Paulinas, 252 pp.
Siller Acuña, Clodomiro L. (1981). *Flor y Canto del Tepeyac. Anotaciones y comentarios al Nican Mopohua.* México, Servir-Estudios Indígenas-Cenami.
Sung, Jung Mo (1991). *La idolatría del capital y la muerte de los pobres.* San José, DEI, 121 pp.
Sung, Jung Mo (1993). *Neoliberalismo y pobreza. Una economía sin corazón.* San José, DEI, 126 pp.
Tamez, Elsa (1991). *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos.* San José, DEI-SBL, 196 pp.
Trigo, P./Gustavo Gutiérrez (1982). *Arguedas. Mito, historia y religión. Entre las calandrias.* Lima, CEP, 277 pp.
Varios (1993). *Teología india mayense.* Quito-México, D. F., Abya Yala-Cenami, 403 pp.

Abreviaturas de revistas

JBL: *Journal of Biblical Literature.*
PASOS: Revista *Pasos.* San José, DEI.
REB: *Revista Eclesiástica Brasileira.* Petrópolis, Vozes.
RIBLA: *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana.* San José-Santiago de Chile, DEI-Rehue.
RLT: *Revista Latinoamericana de Teología.* San Salvador, UCA.
RSR: *Revue des sciences religieuses.*

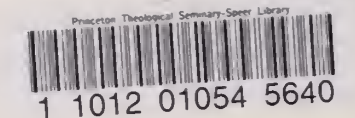
Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de mayo de 1994
su edición consta de 1500 ejemplares



El libro que aquí presentamos busca combinar la investigación científica del Apocalipsis con el Espíritu de la interpretación bíblica realizada por las Comunidades Eclesiales de Base de América Latina. El libro contiene una introducción general al Apocalipsis, una introducción a la lectura y estructura de cada sección y claves de interpretación para entender cada uno de sus textos. El Apocalipsis es interpretado como un libro histórico y liberador, orientado a la reconstrucción de la esperanza de la comunidad en tiempos de caos y exclusión; es además un testimonio del movimiento cristiano de resistencia al interior del Imperio Romano y de una corriente fundante al interior del cristianismo naciente. El Apocalipsis es interpretado, no en relación al fin del mundo, sino fundamentalmente a partir de la experiencia de la Resurrección de Jesús en el tiempo presente de la comunidad. Se valoriza en forma positiva las visiones, los símbolos y los mitos apocalípticos como medios para la reconstrucción de la conciencia colectiva de la comunidad. El Apocalipsis une escatología y política, mito y praxis, conciencia y transformación histórica.

PABLO RICHARD: nacido en Chile en 1939. Ordenado sacerdote en 1967. Licenciado en Teología (Universidad Católica de Chile). Licenciado en Sagrada Escritura (Pontificio Instituto Bíblico de Roma). Estudios de Biblia y Arqueología (Escuela Bíblica de Jerusalén). Doctor en Sociología de la Religión (Sorbona, París). Doctor *honoris causa* de Teología (Facultad Libre de Teología Protestante de París). Actualmente Coordinador de Formación en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI) y Catedrático de Sagrada Escritura en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión de la Universidad Nacional de Heredia, Costa Rica.

ISBN 9977-83-080-0



DATE DUE

JUN [redacted]			
[redacted]			
NOV [illegible] 2004			
			Printed in USA

HIGHSMITH #45230